T. XXXV — N° 3 10 Mai 1935

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

ROMA

QUESTIONS RELIGIEUSES

CHRISTIANUS. *Mission du chrétien.*

Dans le trouble international actuel, il est important de rappeler que l'œuvre de la paix demande de notre part une charité sans calcul...

GABRIEL-MARCEL. *La vertu de force et la paix*

... et une force sans lâcheté.

●

ENQUÊTE SUR LES RAISONS ACTUELLES DE L'INCROYANCE

RENÉ SCHWOB. *Itinéraire de l'incrédulité à la foi.*

Nous ne pouvions mieux faire, avant de clôturer notre enquête, que de demander à l'un de ceux qui ont parcouru récemment l'itinéraire de l'incrédulité à la foi de nous faire profiter de son émouvante expérience.

Dernières réponses.

Remarques au sujet de la classe ouvrière, par Raymond VALADIÉ.

Réponse de M. GAL, professeur au lycée de Sens.

Billet de Christianus

Mission du chrétien

On l'a vue clairement à Lourdes ces jours derniers. L'atmosphère de l'Europe, en ces dernières semaines ; cette succession accélérée, depuis un an, de faits tragiques... Déjà la paix avait commencé de nous quitter.

C'est alors que des chrétiens du monde entier — il y en avait plus de trois cent mille ! — se sont groupés à Lourdes derrière leurs évêques. Le Père commun était représenté par celui qui partage avec lui la sollicitude de toutes les Églises.

Pendant trois jours on n'a pas cessé de prier.

Littéralement, *on s'est accroché à la Croix, et les messes ininterrompues ont rendu présent au milieu des siens le Prince de la Paix.*

C'est à ces heures que l'Église prend pleinement conscience de sa réalité, et le cardinal-légat l'a pu dire en toute vérité : « L'Église des catacombes, l'Église des martyrs, l'Église des confesseurs, l'Église des Papes et des évêques intrépides et héroïques n'est pas seulement l'histoire passée. Elle est réalité vivante. »

Maintenant que la dernière messe de ce triduum inoubliable a été célébrée, et que chaque église a repris dans son pays le cours de son existence ordinaire, nous ne pouvons plus accepter que dans la reprise de notre travail quotidien un zèle trop humain nous fasse oublier la leçon de Lourdes.

Chez nous, aux voix priantes ont succédé celles, discordantes, des disputes électorales. Il ne s'agit pas d'en nier l'importance : cette consultation nationale, la première depuis le Six Février, se fait sous la pression de l'inquiétude extérieure,

et le choix des municipalités revêt en certaines parties de notre territoire l'importance d'un référendum national.

« La France, déclarent à l'envi les candidats, a subi trop longtemps le joug des idéalistes et des rêveurs. »

Nous en sommes d'accord. Mais notre réalisme à nous, est-il besoin de le dire ? n'a rien à voir avec celui que prônent ces politiciens.

L'œuvre de première importance qui s'impose, selon nous, aux chrétiens les plus dévoués et les plus énergiques de notre temps, c'est la réalisation de l'Ordre Catholique.

Certains de nous interrompre aussitôt : « Nous l'avons bien dit : vous êtes des rêveurs. N'est-ce pas folie de discuter sans cesse de cet ordre idéal, alors que le sol même requis par son épanouissement est menacé ? Que restera-t-il demain de l'Europe d'aujourd'hui ? Où et comment le Christianisme sera-t-il vécu ?

« N'avez-vous pas déjà contribué à empêcher ou à retarder cette union des volontés qui était urgente pour la réalisation d'un ordre français, premier soutien d'une vie chrétienne ? Allez-vous recommencer la même erreur, et, rêvant d'une fraternité impossible, détournerez-vous les esprits de la préoccupation qui doit les harceler : la défense du seul coin de terre où peuvent refleurir la liberté humaine et l'esprit chrétien ? Notre devoir le plus pressant est, à l'heure actuelle, de sauver la réalité : la patrie menacée; après, on travaillera à la parfaire. »

Nous ne nions pas l'urgence des problèmes ici invoqués, et nous pourrions aisément nous justifier en répétant une fois de plus cette vérité élémentaire. Que les préoccupations spirituelles ne dispensent pas de répondre aux inquiétudes temporelles. M. Gabriel-Marcel dira plus loin la véritable infidélité qu'il y aurait à demander la paix tout en refusant à entretenir la force capable de la défendre. Nous n'avons pas à y insister ici.

Mais nous voulons d'abord et surtout rappeler notre mission chrétienne dans toute sa pureté et son intransigeance. Notre mission n'est pas d'édifier les cités terrestres : elle est de perpétuer un Esprit. Notre œuvre, la plus réelle qui soit, est de faire vivre cet Esprit. Malgré les menaces révolutionnaires, de rappeler sans cesse aux partisans qui s'affrontent qu'ils sont frères et qu'un même Père les a créés. Malgré les bruits de guerre, de redire aux ennemis qui ne savent plus

---

regarder comme des hommes qu'un même Christ les a rachetés, qu'un même sang a été versé pour eux, et que notre vie nous a été donnée pour marcher ensemble vers un même bonheur. Notre premier devoir est de continuer l'Église, une Église ouverte à tous, accueillante, compréhensive, où chaque âme éprise d'idéal, et chaque pécheur pénitent puisse se trouver chez soi. Quant aux réussites terrestres, il faut que nous en prenions notre parti : nous n'obtiendrons de stabilité dans le monde que dans la mesure où elle sera requise pour la survivance de cet Esprit.

Comment cet Esprit se perpétuera-t-il ? Nous ne pouvons le prévoir. Quel triomphe le Christ a-t-il réservé à son Église ? Nous ne pouvons le savoir. Quels événements favorisent ce triomphe ? Nous l'ignorons. Lorsque saint Paul fonda l'Église de Corinthe — le R. P. Allo le souligne à propos dans son commentaire de l'Épître aux Corinthiens —, il rêva d'établir cet Ordre que nous voudrions maintenant réaliser : une vie fraternelle intense dans une charité sans tiédeur, et cependant une collaboration bienveillante avec les païens dans le travail de la cité.

Son attente ne fut pas remplie. Moins de quinze ans après, les persécutions commençaient. L'Église était obligée de se terrer pour plus de deux siècles. Elle commençait une vie nouvelle d'obscurité. Et pourtant c'est de ces martyrs que notre Foi vit encore. De cette obscurité est née notre lumière. Nous non plus, nous ne savons pas ce qui fera triompher l'Église que nous servons. Mais nous savons que le Christ est ressuscité et que, si nous unissons nos forces aux heures les plus menaçantes, — les journées de Lourdes nous l'ont attesté —, Il sera au milieu de nous, priant et travaillant avec nous.

Et puisque nous sommes joyeux et légitimement fiers de voir que c'est du sol de notre patrie que s'est élevée vers le Ciel la supplication de l'Église entière, disons-nous bien que notre mission de chrétien est encore pour notre pays la plus grande, — car c'est celle qui assure ce que Péguy eût appelé le salut éternel de la France.

CHRISTIANUS.

La vertu de force et la paix

Sans doute n'y a-t-il pas eu d'heure dans l'histoire où le devoir de prier pour la paix se soit imposé avec plus d'urgence qu'aujourd'hui à tous les chrétiens sans exception. Mais peut-être ici une équivoque doit-elle être tout d'abord dissipée : prier pour la paix ne signifie pas avant tout — ou même essentiellement — demander à Dieu que la paix, traitée comme un bien extérieur à moi, me soit laissée ou concédée ; cela veut dire d'abord prier pour qu'il me soit donné d'entretenir en moi et indirectement autour de moi l'esprit de paix. Et ici, une nouvelle ambiguïté, bien plus dangereuse encore que la première, doit être décelée. Entretenir en moi et autour de moi l'esprit de paix ne signifie pas renoncer à penser, à apprécier, cultiver une volonté de confusion ou d'indiscrimination qui irait au rebours des plus nobles exigences de la raison humaine. « La Paix, a dit saint Thomas, est la tranquillité de l'ordre, principalement dans la volonté. » Mais on ne peut ici mentionner l'ordre, sans du même coup introduire la vérité — et la vérité n'est pas non plus séparable d'une certaine force intérieure qui seule peut l'affronter et la soutenir.

Peut-être, si l'on prend garde à ces connexions qu'une pensée réfléchie découvre sans difficulté, trouvera-t-on moins mystérieuse l'étrange solidarité de fait qui s'est établie depuis vingt ans et davantage entre un certain

pacifisme d'une part, et le militarisme le plus violent et le plus cynique d'autre part. « Quant à moi, disait il y a trois ans un professeur allemand, je répudie le pacifisme, je veux une Allemagne guerrière ; mais je dois reconnaître que les pacifistes étrangers ont été nos meilleurs alliés. » Ceci demeurerait inexplicable si l'on ne reconnaissait qu'au sens le plus profond le pacifiste est un homme qui trahit la paix. Et en effet ce n'est pas la paix qu'il tend à instaurer, mais sa plus fallacieuse imitation, non l'Idée, mais l'Idole. « La paix, dit encore saint Thomas, n'est pas par elle-même une vertu, mais l'effet d'une vertu, à savoir de la Charité. » Mais il suffit qu'à l'or pur de la charité se mêle une parcelle de crainte, c'est-à-dire d'impureté, pour qu'à la lettre cet or se dénature et s'avilisse. Les vertus chrétiennes, parce qu'elles sont enracinées dans le surnaturel, ne tolèrent pas d'alliage; et peut-être trouverait-on dans cette grande vérité l'explication de certaines anomalies apparentes qui ont troublé les consciences contemporaines. On pourrait exprimer ceci de bien des façons : les vertus chrétiennes ne sont jamais à proprement parler utilisables ; elles ne se laissent pas enrôler au service de volontés tendues vers des fins purement humaines et qui traiteraient ces vertus comme de bons moyens, comme de précieux auxiliaires. Il y a plus : lorsqu'on prétend leur infliger ce traitement indigne, peut-être se retournent-elles en quelque sorte contre elles-mêmes pour devenir les alliées du démon.

Il faudrait encore prendre garde, je crois, à ceci qui n'est guère moins important, et qui éclaire directement l'erreur ou l'illusion pacifiste ; la faiblesse qui n'est par elle-même qu'un état, une situation, change de nature dès le moment où elle tend à s'exploiter et à s'entretenir, comme l'indigence du mendiant professionnel. Comment ne pas voir que le fait de me conformer au précepte évan-

gélique en rendant le bien pour le mal ne prend une valeur que si je possède sous une forme quelconque la puissance de répondre à l'injure par l'injure et si je la maîtrise, si je la transcende? La douceur cesse d'être une vertu aussitôt qu'elle ressemble à une flatterie du faible envers le puissant; à mesure que je m'affaiblis en fait, je dois donc juger moi-même plus sujette à caution ma propension à la non-résistance, et me demander plus soigneusement si je ne colore pas de nuances chrétiennes une impuissance qui ne se résigne pas à se reconnaître pour telle. En préconisant par exemple le désarmement en face d'un adversaire qui ne cesse d'augmenter son pouvoir offensif, le pacifiste, bien loin de prendre garde à cette équivoque, la fomente; il tend à se placer lui-même avec ceux qu'il affecte d'appeler les siens dans une situation où il ne sera absolument plus possible de discerner la part du vouloir et celle du fait brut.

Si ces remarques sont fondées, c'est d'abord la vertu de force que le chrétien soucieux de sauver la paix doit nourrir en soi et hors de soi. Ce ne serait que par un scandaleux abus de langage qu'on pourrait l'accuser de sacrifier par là à la violence. Car violence et faiblesse volontaire sont partout conjuguées, partout indissociables. La violence, c'est la force qui se trahit, parce qu'elle cède à la fascination qu'exercent sur elle les moyens de contrainte matérielle dont elle dispose; la force, au contraire, se maîtrise, se contient, se possède; elle est l'apanage des justes.

Est-on amené par là au paradoxe d'un État qui s'armerait d'abord pour pouvoir ensuite ne se point défendre? oui, si n'avoir pas à se défendre signifie se faire respecter; non certes, si cela veut dire ouvrir ses portes toutes grandes à un agresseur en furie. Un État n'est pas un individu; ceux qui ouvriraient les portes ne se livreraient

pas seulement eux-mêmes à l'envahisseur, ils trahiraient ceux dont ils ont la charge, la responsabilité, ils deviendraient les complices actifs de ceux-là même dont ils font profession d'exécrer la doctrine. Il nous a été prescrit de lutter contre la tentation ; mais ne se pourrait-il pas que la résistance d'une nation à celle qui l'attaque — cette résistance qu'au nom de préceptes inconsidérément généralisés certains ont l'audace de condamner — ne fût précisément qu'un épisode ou une manifestation sur un plan de vie déterminé de cette même lutte qui ne prendra fin qu'au dernier jour et qui n'admet pas de différence entre celui qui s'abstient et celui qui déserte ?

GABRIEL MARCEL.

Enquête sur les raisons actuelles
de l'incroyance

Itinéraire de l'incrédulité à la foi

Avant de tirer la conclusion de cette enquête qui depuis dix-huit mois a successivement examiné tous les aspects de l'incroyance contemporaine, il nous paraît utile d'apporter le témoignage d'un converti. M. René Schwob a bien voulu nous donner cet « itinéraire de l'incrédulité à la foi » qui complète si heureusement nos analyses précédentes.

Je voudrais placer ces lignes sous l'invocation de la Mère de l'Espérance, cette petite fiancée d'Israël qui est la Reine de toute l'humanité.

« Notre-Dame de la Sainte Espérance, convertissez-nous ! »

J'aime cette prière — et surtout parce que chacun des membres de la Confrérie qui la répand, devant la dire au moins une fois dans la nuit, il faut, au milieu même de son sommeil, que cette pensée l'assiège.

Je vous avoue que, depuis que je l'ai recueillie, elle

m'obsède toujours. Et ce n'est pas moi qui vous dirai qu'il ne faut pas, en effet, à chaque instant se convertir.

J'ajoute maintenant que la sainteté seule devrait autoriser un chrétien à parler de ce qu'il nomme sa conversion. Mais la sainteté est précisément exclusive d'une telle incitation. Si j'ai entrepris de raconter mon aventure spirituelle, c'est en fin de compte par l'effet, tout à la fois, d'une vive aspiration à cet état inaccessible et désirable — et d'un grand éloignement de lui. Me persuadant qu'à force d'y convier les autres je finirai peut-être, un jour, moi-même, par y parvenir.

A défaut de sainteté, ou de complaisance, il est besoin, pour parler de sa vie intime, de beaucoup de candeur. Toutefois, discourir publiquement sur soi, cela a cet avantage de forcer celui qui le fait à redoubler d'efforts pour être moins inégal à la grande réalité qu'il se permet de proposer aux autres.

Cependant, comment réussir — s'il n'y en a point d'achevées — à définir la conversion?

Est-ce la rupture accomplie avec la vie antérieure? Mais qu'est-ce qui la mesure?

Est-ce le rejet du vieil homme pour l'engendrement du nouveau — de celui en vue duquel le Christ s'est incarné et par qui l'évolution de la nature se poursuit, au cours même de la vie, au-delà de la nature?

Inutile de dire que ce n'est pas l'humilité qui me fait mettre ceux qui me lisent en garde contre cette éventuelle illusion à mon égard. Le vieil homme n'est pas mort en moi. Disons donc, pour me justifier devant vous, qu'un converti, ce peut être aussi quelque pécheur qui, tout en redevenant parfois le prisonnier, n'a plus de goût profond pour ses anciens péchés.

Telle est, je crois, la position de beaucoup de convertis entre la nature et la grâce : il leur arrive de faire ce que

désormais ils haïssent, sans accomplir encore, dans sa plénitude, ce qu'ils se sont pourtant, plus ou moins brusquement, mis à chérir par-dessus tout. Un converti, s'il est tel que celui qui vous parle, c'est un homme encore menacé par son triste passé, mais à qui Jésus a donné la volonté de se relever à chaque chute.

Et ne croyez pas que je fasse seulement allusion à des péchés de chair. Ils ne sont pas toujours les plus graves.

Les péchés de l'esprit — l'orgueil — et cette faiblesse qui nous fait nous délecter dans tout ce qui nous flatte, qui nous fait fuir la pénitence que Dieu commande, craindre la pauvreté que Dieu lui-même vint pourtant nous donner en exemple, la complaisance à sa propre lâcheté, telles sont quelques-unes des plus dangereuses inclinations à cause desquelles ce qu'il faut bien nommer « un converti » persiste à ne pas se sanctifier. Un homme très lâche — mais qui, maintenant du moins, se connaît tel, et qui rachète cette lâcheté par l'humiliation et le mépris de soi, voilà, quand il n'est pas un saint, ce que peut être un converti.

Je ne sais plus quel humble curé de village, à qui, dans un de mes continuels déplacements, je fus amené à me confesser — au fond de quelle misérable boîte à péchés quel prêtre inconnu me fit un jour judicieusement remarquer qu'entre un chrétien et un homme du monde, toute la distance tenait dans une imperceptible différence d'intention, mais qui creuse, entre l'un et l'autre, un abîme infini : l'inclination ou l'incapacité à se connaître lâche et à se l'avouer devant Dieu.

En son sens le plus élémentaire, la conversion, c'est la révélation accordée à un homme qu'il lui faut ne plus prendre son plaisir pour règle de conduite ni pour critérium de la vérité, quand même continuerait à peser sur lui l'entraînement de ses longues erreurs.

Un converti, c'est donc un homme à qui la grâce a fait connaître une vérité par qui son autonomie se trouve contredite, à qui elle a révélé l'amour de Dieu pour son âme dont, jusqu'alors, l'existence même lui demeurait plus ou moins insoupçonnée. Et qu'un tel amour exige la progressive réorientation de toute sa vie.

Peut-être faudrait-il conclure ces approximations dans la recherche de la fuyante unité d'états si divers, en disant qu'un converti, c'est nécessairement un homme aux yeux de qui s'est dévoilé l'Amour, et qui, dorénavant, jusque dans ses trahisons, ne peut plus penser ni agir comme si cet Amour n'était pas ; comme s'il n'était pas constamment présent au fond de lui, le conviant à son tour à se déifier par participation.

Telles sont à mon sens les différences essentielles qui séparent une vie avant sa conversion de ce que celle-ci la force à essayer de devenir. Et sans doute, et plusieurs fois par heure — il faudrait dire : indéfiniment —, la bouche contredit et les actes démentent cette neuve conviction de l'esprit et du cœur ; mais cette conviction ne cesse de brûler au fond de ce faible esprit et de ce cœur très lâche.

Ces survivantes contradictions d'un converti imparfait et la lumière incessamment portée sur l'intime division à laquelle il reste en proie, tout lui vaut, à chaque instant, de plus vives raisons qu'à nul autre d'être indulgent envers les autres ; sentant, à n'en pouvoir douter, que si lui-même était jugé sur ses paroles et sur ses actes, sa plus intime certitude et jusqu'à sa sincérité pourraient lui être contestées.

Les états par lesquels cette débutante conversion devrait donc se définir, ce sont, somme toute, d'une part : la nouveauté d'une indubitable foi en l'exigence et en la miséricorde de Dieu — avec la neuve connaissance

des difficultés à y correspondre ; d'autre part, une certaine inclination à comprendre les défaillances des autres pour mieux y compatir.

C'est du moins la disposition où, si malveillant que soit encore mon cœur, quelque impulsion aussitôt me replace lorsque j'ai manqué à l'Amour.

Un converti, c'est un homme qui, s'il ose encore parler de soi, n'arrive plus cependant à se considérer sans une secrète et défiante horreur.

●

Si un converti, comme vous devez finir par vous en apercevoir, n'est pas inéluctablement cet homme sans défaut avec lequel on le confond un peu vite, s'il n'est pas ce saint au nom de qui on lui reproche ses trop nombreuses imperfections, que pouvait-il être avant sa conversion ?

Je le dis avec simplicité : quoique je ne dévorasse point alors les petits enfants, j'étais, comme tant d'autres qui l'ignorent, tout à fait inhumain. Si occupé de mon plaisir, si profondément étranger à l'Amour, que je ne savais prendre pour règle de ma vie que mes insatiables désirs ; m'étonnant seulement de me sentir en moi-même si à l'étroit.

Ma plus sûre unité, ce qui la constituait, c'était le fétichisme du désordre. J'y nageais — et non sans plaisir. Qu'il me soit permis de me retourner à présent vers celui que je fus — et je ne le renie point —, car s'il avait été moins perméable, jamais peut-être le Christ n'aurait touché son cœur. Qu'il me soit permis de m'attarder à ce jeune homme inquiet et sans mémoire et que rien n'apaisait. Comme il m'est étranger à présent ! C'est un être vraiment défunt hors duquel celui que je tends à devenir

ne pouvait surgir que de la volonté de Dieu. Mais tant de jeunes gens lui sont à chaque génération si pareils, que la connaissance de ma délivrance peut sans doute les aider dans la leur.

L'inquiétude était la raison de ma vie. L'irrésolution devant mes propres goûts, l'absence de motifs d'y résister, un état de liberté, si l'on veut, mais où je vois aujourd'hui le contraire de la liberté — sans le moindre soupçon de la simple existence du péché —, un état de nature où je plongeais avec un entier abandon, c'est à ces inconséquences que je me réduisais.

Le seul regret dont je fusse capable, c'était de ne pouvoir disposer, d'une manière qui leur fût assez immédiatement conforme, de l'objet de mes désirs. Un état de pseudo-nature —, la superstition d'une spontanéité exclusivement sensible, une anarchie aussi étrangère que possible à l'ordre vrai de la nature —, un état animal au lieu d'un état humain, sous prétexte de plus de « pureté » j'y rétrogradais avec délices.

Enfin, de cette solitude, qui d'abord m'avait fait tant souffrir, je finis par m'éprendre jusqu'à oser écrire ceci dont je ne réussis plus à effacer l'effroi de ma mémoire : « Je n'aime personne ni moi-même. »

Mon insatiable orgueil se nourrissait de ma bonne foi, au point que je ne doutais pas qu'il ne fût licite et nécessaire, ni que mon état ne dépassât tout autre en noblesse. Mes répugnances à croire en la possibilité d'une Providence m'étaient preuve suffisante de son inexistence. Ma vérité était triste, mais je me louais d'avoir la force d'en convenir. Et quand, à dix-neuf ans, sur un champ de bataille où j'étais en grand péril, j'entendis une voix me dire cette inoubliable parole : « Tu seras sauvé si tu m'aimes », comme il m'était impossible d'admettre qu'il pût s'agir d'un autre salut que celui de mon corps, par

orgueil encore et par bonne foi, je refusai d'incliner ma pensée, si bien que, pendant douze ans, cette mystérieuse parole me poursuivit sans que je consentisse à m'y rendre. J'étais dans une parfaite inconnaissance de la réalité spirituelle.

Tel j'étais, tel je me glorifiais d'être.

Mais ne nous y trompons pas : Dieu ne procède pas par bonds. Et si, vers cet être sans amour mais si épris de ses réactions, si instable et si curieux de soi, il daigna se pencher, c'est que cette absence d'amour jointe à cette inquiétude impliquait déjà l'attente d'un si parfait amour, qu'ayant besoin de s'offrir à son Créateur, en attendant de l'avoir découvert, il se galvaudait en désirs.

J'étais un être sans cœur, sans mémoire et sans esprit ; mais surtout j'étais, comme tous ceux qui s'ignorent encore, et pour qui je parle à présent, souhaitant qu'ils m'entendent et sachent que leur cas n'est point désespéré — que Dieu dans sa Miséricorde est toujours accessible, — j'étais comme tous ceux qui méprisent l'Amour tant qu'ils n'en ont pas découvert le véritable objet.

Et en attendant qu'il se révélât, m'attardant aux séductions les plus aptes à me donner le change, je vivais à la surface de moi-même. Un André Gide, qui me fit tant de mal et tant de bien, dont toute la vie et toutes les aspirations ne furent que les artificieux *ersatz* d'une foi que lui interdisent de connaître son incroyable méconnaissance du divin, son incurable cécité au surnaturel, enfin cette timidité morbide que j'ai essayé dans mon livre sur lui d'analyser et de circonscrire, une timidité paralysante qui le ferma en lui, le détournant sans cesse du délivrant aveu d'une lâcheté qui l'étouffe, un Gide surtout, au milieu de tant d'autres, me donna longtemps le change sur moi-même. Auprès de lui je m'attardai loin de ce Dieu dont je ne pouvais soupçonner qu'il fût celui-

là même dont j'avais tant besoin ; et vers qui, à travers beaucoup de tâtonnements, sans le savoir non plus, moi aussi je tendais.

Mon inquiétude n'aurait donc rien eu de spécifiquement juif — elle aurait été celle même qui force un monde sans Dieu à se retourner sans cesse dans sa tombe, induisant les esprits obscurcis et comme à demi morts à la continuelle poursuite de leurs éphémères et successives imaginations.

C'est là la règle du monde moderne à qui son centre et son cœur font défaut. Et, vraiment, je pourrais croire qu'il n'y eût rien dans mon instabilité de spécifiquement juif, si l'Eucharistie n'était venue Elle-même m'en guérir. Mais cette conversion par le corps invisible de Dieu, je crois qu'elle ne pouvait s'appliquer, dans les étonnantes circonstances que je vais dire, qu'à un homme qui fût de la race du Christ selon la chair.

Peut-être, cependant, faudrait-il reconnaître aussi ce caractère juif dans l'orientation de mon inquiétude vers la solution religieuse. Les incrédules d'origine non juive n'ont pas à ce même degré l'appétit de la spéculation métaphysique. Ils se contentent plus aisément — me semble-t-il — et de solutions plus faciles.

L'exigence que Dieu a mise au cœur des Juifs n'est pas capable de s'arrêter à quelque moyen terme. Soit dans l'argent, ce signe de la Réalité viciée et diabolique — ou dans le besoin d'une perfection de justice humaine, où je trouve comme la projection déviée d'un insatiable désir de la Miséricorde, dans tous leurs idéaux plus ou moins illusoires et dégradés, les Juifs portent un goût de l'Infini dont Dieu leur interdit de se débarrasser.

Si la spéculation me mena au baptême, c'est donc qu'au fond de moi veillait le besoin étouffé de ma race.

Mais c'est surtout dans la réponse que Dieu lui fit que j'en trouve la marque.

Voici comme les choses se passèrent.

A la faveur d'une très grave maladie qui m'avait mené au seuil de la mort, je saisis l'occasion de satisfaire la curiosité spirituelle qui me dévorait : presque perdu, je fis le vœu de demander le baptême si je guérissais.

Contre toute attente, en huit jours, je recouvrai la santé et, comme j'étais loyal, la solution qui s'imposa ce fut — malgré mon inacquiescement intellectuel — de devenir chrétien sans délai.

A l'occasion d'une opération imminente et d'ailleurs brusquement résolue, un prêtre y consentit qui, pour de si graves raisons, consentit aussi à beaucoup abréger les examens indispensables dont le peu de succès — trois ans auparavant — l'avait fait m'écarter du baptême que déjà ma curiosité m'avait amené à solliciter de lui.

Cette fois les circonstances forcèrent sa charité à l'emporter sur sa prudence.

J'ai, pour y revenir longuement trop minutieusement, développé dans *Moi Juif* — et d'abord dans une note sur le mort qui justifie le titre de : posthume, donné à ce livre — l'incroyable histoire d'un baptême reçu sans une véritable adhésion du fond de mon être aux dogmes que je n'acceptai les yeux fermés qu'en pensant que j'y étais obligé par mon vœu ; puis l'histoire plus incroyable encore de mes communions quotidiennes accomplies comme de très hautes et nécessaires formalités mais sans foi, du moins consciente, je ne dis pas seulement en la Présence Réelle — jusqu'en la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Une ardente loyauté suppléa à ce point à mes manques que je crus que les choses devaient se passer ainsi. Et ma passive obéissance, durant l'incompréhensible suspension

de mon esprit critique, suppléa à la lumière qui me man quait.

C'est au cours de ces communions inconscientes que me convertirent les grâces sensibles et l'illumination dont peu à peu l'Eucharistie inonda mon cœur stupéfait.

De sorte que, par une bienheureuse absurdité, je commençai de croire en la Présence Réelle avant de penser que Jésus pût être le Fils de Dieu ; et qu'aujourd'hui au moindre manque de plénitude dans ma foi, il me suffit encore de regarder l'Hostie pour que se ravive le miracle de sa Toute-Puissance muette et qu'elle me rétablisse dans son indubitable vérité. Ainsi au plus velléitaire des êtres et qui se plaisait à changer selon l'éclairage des vérités de chaque jour, depuis sept ans la certitude, grâce à l'Hostie, n'a pas manqué un seul jour.

Si je prends tant de joie à reparler d'un événement dont pourtant j'essayais de retarder l'aveu, c'est qu'il est le centre de ma vie et que, par lui seul, s'est opéré ce commencement de conversion que j'essayai d'abord de définir. Et je retardais d'en parler, ne sentant que trop les difficultés à le faire et mon indignité d'en avoir été l'objet.

Mais enfin, si inégal que je lui fusse, il faut bien penser que si Dieu m'accepta, c'est que j'apportais à cette expérience religieuse une bonne volonté sans réserve.

Le mystère de la bonne volonté, la grâce s'y résume ; et, rien qu'en y consentant, je crois que le plus méprisable des hommes oblige Dieu à lui répondre.

En dépit de mon hostilité à des dogmes avec lesquels je n'avais point de contact — et spécialement au dogme de l'Incarnation —, malgré l'incompréhension plus générale que j'opposais à l'idée d'un Dieu dont je n'admettais pas — s'il était — qu'il fût plus occupé des hommes que

des bêtes et des plantes dont les hommes à mes yeux ne différaient pas —, malgré tous ces obstacles à ma conversion j'apportai à mon expérience une disposition certaine à me laisser convaincre par la vérité quelle qu'elle fût ; et je puis affirmer que, lorsque je recevais, avec un aveuglement inconcevable, ce corps divin, je ne croyais même pas à l'immortalité de mon âme. Je me prêtais — encore un coup — à de telles communions : d'abord pour accomplir des conditions imposées par le prêtre en me baptisant ; mais aussi pour satisfaire à ma curiosité qui, toute disposée à se rendre à l'évidence, exigeait toutefois, pour se rendre, le préalable témoignage de cette improbable évidence.

Il y aurait, dans tant de légèreté, de quoi remplir ma vie entière de confusion, si je ne me persuadais d'avoir échappé au sacrilège à force de naïveté, d'obéissance et d'inconcevable aveuglement.

Et certes s'il n'est pas possible de conseiller à d'autres des sentiers aussi excentriques, je reconnais qu'il me fallait les suivre pour que pussent être, en dépit de mon profond attachement à elles, réduites à néant les difficultés en apparence insurmontables qui se dressaient en moi contre l'hypothèse d'une Providence et d'une Incarnation.

Quoiqu'elle ait eu lieu dans la chair d'un Juif, cette Incarnation de Dieu, c'est en effet vraiment, pour un Juif, l'objet par excellence du scandale et de la dérision. Comme si ceux de ma race dussent payer encore, par leur irréductible aveuglement, la rançon de ceux qui rejetèrent le Christ, comme si ce qui nous fut spécialement offert, parce que nous le refusâmes, nous fût devenu spécialement incompatible. De toute façon, ce à quoi il m'était inconcevable de pouvoir ouvrir mon esprit, c'est cela même qui allait par la Grâce de Dieu en devenir bientôt

la pierre d'angle, quand s'opéra en moi, sous l'action de l'Hostie, une telle transformation, que je fus contraint de l'attribuer exclusivement à cette seule Hostie. Qu'on ne m'objecte pas que je me suggestionnais alors moi-même, en communiant ; ou bien il faudrait dire que c'est en ne communiant pas, en refusant de recevoir le baptême que les incrédules se suggestionnent indûment.

Mais je puis d'autant mieux certifier que ces éléments de suggestion n'eurent point de part en moi, que je ne tenais pas plus à être convaincu dans un sens que dans un autre. Je le répète, j'attendais, dans un état de parfaite perméabilité, le résultat quel qu'il fût. Et surtout je m'abstenais, dans cette silencieuse solitude où ma conversion progressivement s'accomplissait, de subir aucune influence. Je ne voyais personne ni ne m'abandonnais à la lecture d'ouvrages pieux. Mais tout ce que je lisais, voyais, ou entendais, cristallisait néanmoins autour d'une foi mystérieusement accrue des apports les moins chrétiens. Un Frédéric Nietzsche par exemple — et tels ouvrages condamnés ouvraient en moi la voie à la vérité intégrale.

Je reste d'autant plus assuré de mon impartiale disponibilité dans ce temps où je me prêtais au jeu de chaque jour, qu'il me souvient d'avoir été stupéfait d'un mot de la plus élémentaire orthodoxie, qu'un inconnu, qui assistait près de moi à la messe, me répondit, un matin que, lui ayant par hasard adressé la parole, nous en vînmes à parler de miracles matériels. Comme je lui disais que j'aurais besoin d'en voir pour y croire, il me répondit qu'il ne lui semblait pas plus difficile de les admettre que la Présence Réelle.

C'était au seuil de la petite église, près d'une grille que je revois encore. Et la stupeur qu'à ce moment j'éprouvai sans oser le lui dire, à l'idée que, pour lui, une telle Pré-

sence pût être si peu douteuse, ma stupeur s'est conservée en moi si intacte que je crois qu'il me fallait en garder les traces pour ne plus pouvoir jamais oublier de quelle incrédulité Dieu me tira.

Mais le Juif, en moi, sous l'action de la Grâce, peu à peu rectifia tellement la conscience de sa réalité, que je compris enfin aussi — et cela fut d'une grande importance, tant du point de vue de la charité que de mon développement de chrétien — je compris que ce qui, jusqu'à ce moment, m'avait tant gêné dans la vanité ethnique des autres Juifs, c'était la déviation que subissait dans leur conscience l'incontestable réalité d'une exceptionnelle élection.

Oui ! c'est l'explication chrétienne qui me rendit dans son plein jour à la légitime fierté de ma race. Qu'importe, dès lors, que je n'aie pas « étudié mon judaïsme », comme ils disent. Je n'avais pas étudié le christianisme non plus. La connaissance d'une morale, si pure qu'elle fût, ni celle d'une tradition — quand même elle remonte aux premiers temps de l'histoire —, rien n'aurait été capable d'amener à une foi quelconque un être qui répugnait autant que moi aux voies de la réflexion. La subtile insinuation, la germination secrète de la vérité à laquelle j'étais le plus réfractaire, à y bien regarder après coup, c'était exclusivement par là que mon incrédulité pouvait être convaincue d'erreur et dissipée. Et il n'y fallait rien de moins que l'active efficacité d'un morceau de Pain consacré.

Dès lors, cette vieille tradition que les Juifs m'opposent parce qu'elle n'a jamais bougé — qu'ai-je besoin de la scruter? Son inaptitude à un développement spirituel vivant suffit à me persuader qu'elle est morte.

A mesure que la vie s'enracinait en moi par la grâce, la tradition vraie me semblait, en effet, et de plus en

plus, ne pouvoir se vérifier que par son analogie avec ce qui est capable de croissance naturelle.

Et il me faut convenir, où que je me tourne, que nulle part je ne trouve, sur squelette aussi rigide que celui du dogme chrétien, organisme aussi souple et vivant que celui de l'Église. De sorte que la parfaite indifférence dans laquelle je m'efforçais de laisser agir en moi cette vérité imprévue, elle-même contribuait à me convaincre.

Sur un tout autre plan, mais sous des traits pareils, le grand corps catholique, aux cellules innombrables et indéfiniment renouvelées, me révéla sa puissance vivante à s'adapter et à mûrir.

La simplicité de la création — que, du temps même que j'étais incrédule, je soupçonnais vaguement, lui subordonnant toutes mes pensées —, l'Église me la montra, à travers son infinie variété, réellement accomplie en elle. Et la promesse du Christ s'y réalisait, de donner la vie à ceux qui se nourriraient de son Corps.

C'est d'inanition que souffrent les Juifs aujourd'hui. Mais si l'on peut dire que se convertir au catholicisme, c'est se convertir à l'Universel, il faut ajouter que c'est d'universalisme que les Juifs ont plus faim qu'aucun peuple. Oui ! s'ils sont si douloureusement flottants dans leurs spéculations abstraites, c'est à cause du refus de l'Incarnation. Étant plus que nul peuple au monde spontanément orientés vers l'universel que l'Incarnation résume et conditionne, ils étouffent, loin du Christ, dans un particularisme étroit. D'où ces étranges convulsions dont toute la terre est secouée.

Avant de condamner les Juifs pour cette instabilité qu'ils entretiennent dans les pays qui les adoptent, qu'on songe à ses tristes raisons.

La question juive est spirituelle, et la haine ne peut pas la résoudre.

●

Cette parenthèse fermée, je reprends mon récit :

L'Eucharistie me découvrit donc le climat de mon âme avec la certitude que par le seul surnaturel il était possible à la nature de s'achever.

Telle fut peut-être la plus décisive confirmation de la foi dont un processus tout subjectif venait de m'ouvrir le chemin.

Mais — et ceci me semble jeter un jour nouveau sur la miséricordieuse apologétique du Christ : avant d'être pleinement délivré de mes préjugés, avant de cesser tout à fait de croire que l'Église est une administration pareille aux autres, trop dépendante d'hommes trop faillibles, il me fallut passer par une suite d'erreurs dont la virulence progressivement s'atténuait. Jusqu'à ce que me frappât enfin l'indubitable correspondance des réponses de l'Évangile et de la théologie paulinienne, de toute la doctrine mystique de l'Église, aux plus ou moins inconscientes demandes que mon esprit, dans le secret de sa longue attente, avait jusqu'alors entretenues.

C'est donc vraiment par une double voie, extérieure et intime, mais c'est d'abord par cette intime expérience qui, à la faveur de la complaisance de Dieu, avait déchiré ma ténèbre, que j'en vins à une foi dont, malgré mes faiblesses, j'ai déjà dit qu'elle ne m'avait plus manqué un seul jour.

Si je ne conteste plus la partielle vérité que les Juifs m'opposent, c'est que je sais enfin quelle réalité vivante l'Église en a tirée, et quelle réalité, par l'Église, lui a été rendue. Mais il m'importe moins que jamais aussi de compulser des textes.

Pour moi désormais la question unique — et elle est résolue — c'est de savoir si Christ est Fils de Dieu ; ou

bien quelque imposteur dont d'autres imposteurs se servent pour berner des naïfs.

Je crois avoir assez dit comment, de cette divinité — avant d'avoir su en sonder la Parole — lui-même, par sa chair, m'a convaincu jusqu'au fond de l'esprit et du cœur.

Mais si l'Eucharistie m'assura seule que la Force dont je soupçonnais l'activité dans l'univers était l'Amour, rien d'autre qu'Elle, non plus, ne pouvait m'assurer que cet Amour s'était fait homme pour diviniser l'homme à son tour.

S'il ne s'agissait pour moi de faire retentir cet appel de l'Amour dans un cœur incrédule, je m'en voudrais d'en parler un seul instant ou d'écrire une ligne sur ce sujet. Mais je me persuade que ceux qui liront cet itinéraire d'un converti doivent accorder à celui qui en fait le récit leur plus complète indulgence quand il essaie d'éclairer les voies qui l'ont mené à la foi.

Et, sans doute, je devrais avoir honte d'avouer le peu de part qu'eut à ma conversion la raison. Mais enfin, puisque cela fut ainsi, rien ne doit m'empêcher de le dire.

Cette découverte imprévue de la vivante et totale Réalité, j'en fus, le premier, fort surpris. D'autant qu'elle m'arrachait à ce qu'à peine je cessais d'être. Au point que je me serais paru à moi-même étranger, dans ce dépaysement de mon propre esprit, sans tant de tristes survivances qui ne me convainquaient que trop de ma durable identité.

La lente, l'incroyable substitution de la foi à ma naïve, à mon inentamable certitude d'un silence universel (où il ne m'avait jamais semblé douteux que nous fussions jetés comme des naufragés sur la mer); la métamorphose d'une aussi complète absence d'espérance et d'amour — complaisamment entretenue, le sourire aux lèvres — en la croyance exactement inverse à une Provi-

dence penchée sur nous — et tenant compte de notre liberté et de nos aveuglements —; la persuasion enfin, suavement acquise, d'une irrécusable primauté de l'homme sur toutes les créatures de la terre, voilà, je crois, après celui de ma sensibilité, le plus étrange retournement opéré par Dieu jusque dans ma conception du monde.

N'ayant aucune confiance en aucun raisonnement, j'avais éprouvé jusqu'alors, à l'égard de la raison, une hostilité d'autant plus difficile à résoudre que la vanité des rationalistes m'était apparue plus sotte et plus irritante; car l'ignorance où j'étais moi-même enfoncé, par rapport aux puissances plus hautes auxquelles ordonner la raison, ne m'avait jamais incliné comme eux à l'adoration de celle-ci.

Mais, alors qu'agnostiques et athées, dans leur épaisse incuriosité de la foi, avec une tranquille suffisance, affirment que la foi et la raison s'excluent, qu'elles sont incompatibles, c'est la lumière de la foi, je tiens à y insister, qui réussit seule à éclairer à mes yeux la grandeur d'une raison jusqu'alors imperceptible.

Si bien qu'à des degrés divers, mais par l'effet de cette même lumière, l'adoration de Dieu, l'amour de la nature rectifiée par la grâce, le respect de la raison envahirent mon être emporté jusqu'alors au flot de ses désirs.

Donner une idée de la vie telle qu'elle apparaît aux yeux de qui, sans le savoir, en avait vécu si longtemps séparé, l'étonnement de Colomb aux bords d'une Amérique inattendue n'y réussirait pas. Car il s'agissait pour moi de tout autre chose que de surprise.

Sur un plan infiniment supérieur, Pierre éprouva, peut-être, un émerveillement de la sorte, quand Celui qui est la vérité et la vie consentit sur le Thabor à sa figure véritable.

Celui qu'une telle lumière envahit, comment n'en serait-il pas inondé jusqu'au fond de lui-même? Et la réalité dont il se désolait ou, du moins, s'étonnait qu'elle fût inconsistante, il connaît tout à coup qu'elle était inconsistante en effet et qu'elle n'était qu'un rêve; tandis que la Réalité authentique et cachée lui livre sa plénitude et le mot de son secret.

Ce que la conversion projette, c'est cette étrange lumière sur le règne de l'Amour où la raison s'intègre; où ce qui semblait jusqu'alors incompréhensible et, même, révoltant : la souffrance et le mal, leur sanctifiante nécessité apparaît. Oui! ce que la conversion dévoile, c'est la réalité, jusqu'alors inconnue mais désormais irrécusable, de la misère profonde et de la grandeur insoupçonnée de l'homme.

Après avoir insisté sur les révélations directes de l'Eucharistie à l'âme de bonne volonté, il me faut à présent, mettre l'accent sur les correspondants bienfaits de l'oraison.

Comment j'y fus initié, je ne sais. Mais ce dont je ne doute pas, c'est qu'elle répondait à un besoin jusqu'alors insatisfait, que beaucoup d'âmes éprouvent, en qui ce particulier inassouvissement provoque des déséquilibres analogues à ceux dont je souffrais.

Il me faut revenir aux premiers temps de mes communions. Car peut-être fût-ce encore là un effet de l'Hostie. J'attendais, alors, après chaque communion, je ne savais quelle révélation à laquelle je me prêtais par avance, dans une attentive concentration. Et je voudrais préciser qu'à cet effort pour me soustraire à toute distraction, pour me fondre au respect que je nourrissais à l'égard de ce que je venais d'accomplir et que je persistais à considérer comme une haute mais simple formalité, mon long mépris de la raison eut une profitable part.

Intimement persuadé de la vanité de toute parole et de toute pensée, ni je ne demandais à ce Dieu éventuel rien d'autre que de croire en lui s'Il était — ni je n'essayais de raisonner sur les voies que je suivais.

Simplement je m'efforçais, ne lui opposant point d'obstacle, à n'être qu'un plus adéquat accueil à sa Réalité inconnue.

Un tel effort, si négatif qu'il fût, pour adhérer à mon expérience, se réduisait en fin de compte au simple effort pour faire en moi le vide et le silence. Et cela m'était d'autant plus aisé que tout ce dont, de moi-même, j'eusse rempli mon silence, me paraissait plus vain.

La défiance à l'égard de ma raison et de moi-même fit ainsi, devant les puissances de ma sensibilité, le champ libre. Sans essayer de proférer aucun son, simplement j'ouvrais la bouche, soucieux d'aspirer les souffles qui risquaient de flotter, à mon insu, autour de moi. Telle fut, avec celle de l'Eucharistie, ma découverte la plus précieuse, si féconde qu'au retour de la messe les états dont je n'avais rien saisi de clair ni de précis se développaient sur le papier, m'amenant peu à peu à une explicite et convaincante évidence des jeux étranges qui se jouaient en moi.

Cela pourtant n'est pas tout encore.

Toujours compagne de l'inlassable curiosité avec laquelle j'assistais à mon propre engendrement, ma bonne volonté me força bientôt de convenir que la foi ne suffisait pas, qu'il fallait s'efforcer de la vivre et que, pour cela, il importait par-dessus tout d'acquérir le difficile esprit de mortification et de pénitence. Il s'agissait de se pousser à la vérité, de toute la faible force d'une volonté jamais exercée jusqu'alors ; il s'agissait d'abandonner toute la place à Dieu.

Inutile de dire que la lâcheté renâcle devant de pareil-

les découvertes. Cependant si je n'arrive encore à y prêter qu'une tout inefficace adhésion intellectuelle, cette nécessité se mit à me harceler, au milieu de ma récente paix, au point que l'insistant scrupule de jouir indûment d'une telle paix ne peut plus me quitter.

Peut-être est-ce ainsi que commence à essayer de se réaliser, jusque dans l'existence qui lui donne le moins d'écho, ce que, par des voies impossibles, un Nietzsche, par exemple, sut si bien discerner, désirer et prêcher, je veux dire l'obligation d'une vie dangereuse.

Quoi qu'il en soit de sa réalisation future — ou de son échec, mais cet échec réduirait à néant le sens même du mot conversion —, je ne pouvais passer sous silence cet inévitable complément des premières joies religieuses. Non ! nous ne pouvons plus nous sentir le droit, quand Dieu a parlé, de vivre encore pour nous. Et si nous continuons de le faire c'est par l'élan acquis de notre trop longue inertie. Mais lors même que notre courage de tout abandonner défaille, nous ne pouvons plus désormais nous regarder sans l'envie de nous quitter.

En face de tant de certitude et de joie, une vie de pénitence se dessine ; et à son exemple, à chaque instant du jour, si Dieu la propose au chrétien, Il la propose particulièrement — je dis ceci à ma confusion — au converti indigne, pour le forcer à se convertir davantage.

Et voici qu'apparaît, après ce récit d'une première conversion à la foi sous l'action des grâces sensibles, le début d'une nouvelle conversion, exigée, cette fois, par la défiance à l'égard de ces mêmes grâces.

Qu'une telle conversion, dans ce sens-là non plus, ne puisse s'achever, comment en douter, car comment, avant la mort, cesser d'être attaché à ce qui touche ? D'innombrables conversions sont nécessaires.

De leur inéluctabilité j'ai tenté, dans *Ni Grec ni Juif*,

et surtout par un essai sur le fétichisme de la sensibilité chez André Gide, de me convaincre profondément. Qu'il me soit permis, à ce propos, de remarquer en passant quelle aide à ma faiblesse apportèrent mes livres. C'est comme si mes désirs, pour authentiques qu'ils pussent être, avaient besoin de leur propre peinture pour s'intégrer à ma vie. Que dis-je? Comme s'ils en avaient eu besoin pour me prouver indubitablement qu'entre le narcissisme et l'amour de Dieu il n'y avait point de compromis possible; et que tout amour, fût-il spirituel, où le plaisir a place, le narcissisme le vicie; que ce n'en est encore qu'un détournement déguisé et qu'il faut y porter le fer quand même on se prenait à croire que l'on commençait de guérir.

L'esprit de pénitence, si spécialement inconcevable à un Juif d'aujourd'hui, cela m'apparut dès lors essentiel. Et si je dis qu'il est inaccessible aux Juifs, c'est un peu pour me disculper, à mes propres yeux, du peu de progrès dont je m'y sens capable.

Notre filiation divine, l'esprit de pénitence, l'engendrement en nous de « l'homme intérieur », telle est, par rapport à l'homme, la triple, l'indissoluble révélation, la confidence du Christ pour moi la plus neuve et la plus précieuse.

Qu'il me fallût me défier des joies par lesquelles Dieu venait de me toucher le cœur, je mis quelque temps à le croire. Mais enfin je n'en pouvais plus éluder la pensée; ni que l'unique nécessaire c'était d'aimer Dieu pour Dieu seul.

La défiance à l'égard de ma raison céda le pas, peu à peu, à cette autre défiance qu'il importait désormais de nourrir contre les illusions de la sensibilité.

Oui, je finis par admettre qu'il était impossible d'être un chrétien sans cela.

L'humilité chrétienne, cette disposition spirituelle que le monde méconnaît, jusqu'à donner son nom à l'inverse de ce que Jésus nous a révélé, en elle, à mes yeux, se rassemblèrent toutes vertus. Et elle ne se substituait, après tout, à rien d'autre qu'à la naturelle irrésolution où je me complaisais naguère mais, cette fois, exclusive de toute présomption en mes propres hasards.

Pour donner une plus complète idée de ma conversion, il faudrait dire ici comment mon instinctif éloignement de la notion d'autorité, poussé au point que je confondais spontanément une telle notion avec celle de préjugé — comment cette notion se transforma en l'ardente dévotion à l'autorité spirituelle dont il est si doux, pour un enfant de l'Église, de proclamer la bienfaisance et la fécondité.

Mais comment il m'avait été possible, lors de mon baptême, d'accéder à la préalable exigence du prêtre de me soumettre à tout enseignement de l'Église, je ne le comprends encore pas. Tout aurait dû m'en détourner si la curiosité, la surprise et la grâce n'avaient concouru ; car l'obéissance imposée c'était, en ce temps-là, exactement le contraire de mon anarchie la plus chère.

Il faudrait parler de cette étrange impression d'une consistance et, tout ensemble, d'une liberté jusqu'alors inconnues, que me valut la résiliation de mon jugement propre sur quelques points essentiels où il me devint de plus en plus évident que c'était présomptueuse folie de croire qu'on pût avoir, par soi seul, opinion éclairée.

La notion d'autorité et celle de tradition spirituelle se complétèrent ainsi, dans un cerveau aussi peu que le mien façonné pour elle, d'une notion de liberté qui n'avait enfin plus rien de commun avec mes préjugés de désordre et d'anarchie.

Me prêtant docilement à leur étrangeté, je me sentis

par elles, à mon étonnement ravi, introduit dans ce domaine jugé jusqu'alors inaccessible et illusoire.

Et, tout en même temps, le sens authentique de la probité de l'esprit s'éclaira devant moi. Ce n'était plus ce lâche et superstitieux abandon à de solitaires moyens d'investigation que tout fausse et vicie ; mais un concours d'esprit critique, de défiance à l'égard du sensible, et de filial abandon aux Paroles qui ne peuvent passer.

Par ces diverses voies, mon respect pour la raison s'accrut, cependant que se fortifiait en moi une conception de l'homme à l'ampleur de laquelle je n'avais jamais cru qu'on pût même songer.

Et c'est aussi que commençait d'agir sur moi l'exemple des saints.

Comme ils se prenaient enfin à vivre pour de vrai, je devins de plus en plus attentif à tout ce qui séparait de ma médiocrité, leur amour. Et leur grandeur me sembla dépendre si étroitement de leur inconcevable détachement d'eux-mêmes, qu'une puérile mais féconde émulation, qui, certes, sans l'Eucharistie n'eût point agi, réorienta une fois de plus mon esprit pour le convaincre de la nécessité de se dégager de plus en plus de sa propre gangue. Après avoir commencé par ne pas même saisir le sens de leur imitation et de leur si grand amour de Jésus, — mon attention plus mûre aux mystères du Christ, une méditation sinon plus précise du moins plus imprégnante de ce que signifiait pour nous le divin anéantissement, contribuèrent à m'éclairer sur les mystères des saints. Et ma notion du surnaturel y gagna une réalité plus difficile mais plus concrètement humaine, qui, jusqu'alors, n'avait été qu'une abstraite hypothèse.

Je me trouvai amené à transférer enfin sur le plan de la communion des Saints une croyance obstinément attachée au visible et au tangible, et qui, en dépit de mes

professions de foi, m'empêchait d'établir une communication véritable entre la terre et l'au-delà.

L'imagination qui m'avait si longtemps paru responsable de cet au-delà, je m'aperçus soudain que c'était elle seule qui m'empêchait de vraiment y croire. Il me fallait l'apprendre, somme toute, comme un enfant un langage nouveau et, si adaptée que lui soit la nature humaine, rendu hermétique et difficile par les longues erreurs où j'étais habitué de vivre.

Du jour que je compris que la pensée, contre laquelle jusqu'alors mes instincts avaient prévalu, appelait à elle toutes mes forces, je pressentis sa nécessité, sa densité, sa concordance au plus inavoué, au plus refoulé de moi-même.

Une sagesse et un amour vécus, où s'engager sans réserve, telle, à ma longue timidité, apparut la vie dans la lumière de la foi. J'étais enfin, littéralement, ressuscité.

Si la conversion c'est cet appel, hors des douceurs du sensible, à réaliser les propositions d'une intelligence éclairée par la grâce et que la volonté soutient, grâce, intelligence et volonté prises, par mon long aveuglement, pour des inventions arbitraires et infondées, je puis bien dire que ce qu'on peut appeler ma conversion n'avait été que le préambule et le très vague pressentiment du long travail qui, à présent, se dévoilait devant moi. En vérité je pus m'apercevoir que j'étais encore — que celui pour qui le surnaturel n'est pas aussi réel que la nature, celui-là aussi est encore et qu'au fond, à quelques exceptions près, que tout homme, si croyant qu'il s'imagine être, est toujours un incroyant.

Mais l'effort constamment renouvelé, car sans cesse retombant, né du désir du don de soi, un désir désormais inséparable de mon aspiration à l'unité de mon être, déjà

cet effort, provoqué par l'envie de triompher de mon amour de moi, faisait se lever dans mon cœur les germes d'une communion humaine où intelligences, patries, classes et races se fondaient en un amour inconnu et profond.

Auprès de ma propre unité, l'unité des êtres prenait soudain une efficacité elle aussi toute vivante.

***

Si nous jetons, à présent, un regard sur les effets opérés par la grâce dans une âme qui n'apportait guère que sa bonne volonté, quand même sa conversion n'apparait qu'ébauchée, on peut dire que tant d'effets divers se résument en une multiple révélation de l'amour.

A un universel détachement, où le maniaque attachement à soi se dissimulait mal, un engagement à la réalité concrète s'est substitué.

Rentrer en possession de l'humain par la soumission à l'ordre obstinément repoussé, à l'adorable hiérarchie qui lie entre elles et à leur Créateur toutes les créatures, tel est l'humanisme vaste et fécond où, contre toute attente, m'introduisit la foi. Tel est le vital bienfait dont je rends grâce à l'Esprit-Saint.

Il me souvient d'une discussion avec un savant rabbin, l'un des rares rabbins parisiens, me dit-on, qui croient en Dieu ; pour mettre un terme à mes arguments par le témoignage indubitable de la stupidité catholique, il me jeta, avec une méprisante impatience, cette vérité où se dessinait d'un trait toute l'hérésie juive : « Vous traitez l'homme en mineur. »

Et je répondis, avec le sentiment d'une indignité non feinte, que l'homme me paraissait difficilement pouvoir être autre chose, en effet, devant Dieu qu'un mineur —

que je convenais que c'était là la Révélation catholique.

Mais l'aveu d'une telle minorité, peut-être a-t-on fini par voir, à travers mon récit, qu'il est tout le contraire d'une absence d'amour et de progrès humains.

Découverte de l'homme, découverte de l'enfance de l'homme au regard de son Père Éternel, voilà, du point de vue humain, la double et même découverte de l'incrédule qui se convertit.

L'humanisme chrétien ne vit pas de la folle illusion que l'homme doit se suffire. Il ne fait pas de l'homme une mécanique autonome. C'est à force d'effacement qu'il le convie à devenir un Dieu à son tour.

De la paix du monde et de l'harmonie de la création chacun de nous est responsable dans la mesure de son effacement devant Dieu qui est Charité.

Le converti, ce n'est pas un homme qui cesse de se connaître. C'est celui qui ne peut plus ne plus voir en lui la trace du péché ; ni cesser d'éprouver, à cause d'elle, une féconde horreur de soi.

Mais si, et pour terminer cette fois, nous cherchons dans l'Évangile comment Notre-Seigneur définit la conversion, voici ce que nous pouvons lire :

« Les disciples s'approchèrent de Jésus et lui dirent : « Qui donc est le plus grand dans le Royaume des Cieux ? » Et Jésus, ayant appelé un petit enfant, le plaça au milieu d'eux. « En vérité je vous assure, dit-il, qu'à moins que vous ne vous convertissiez et que vous ne deveniez comme ces petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux. C'est pourquoi quiconque se rendra humble comme cet enfant, celui-là sera le plus grand dans le Royaume des Cieux. »

Se convertir, redevenir un enfant, ce sont là synonymes pour Jésus.

Si la conversion est la découverte de Dieu, si même elle

est celle de l'homme, c'est donc parce qu'elle est celle de l'enfance au regard transparent.

Son essence, c'est de nous restituer à force de simplicité, de docilité, d'abandon, d'obéissance et d'amour, la joie de redevenir pareils à l'un de ces petits.

Se convertir, c'est renaître.

Et cela n'est possible qu'à celui qui consent au scandale de manger le corps, de boire le sang du Christ. Je n'eus, dans ce sens, pour ma part, rien d'autre à faire que de consentir.

Il importe, cependant, de préciser : Se convertir c'est consentir, pour renaître, à être crucifié avec le Christ.

Et, dans ce nouveau sens, il est clair que la conversion ne peut jamais être que commencée ; qu'en fait, il n'y a pas, qu'en dehors des saints nul ne peut véritablement se dire : un converti.

Et cela revient à constater qu'il en est bien peu parmi nous pour qui ce ne soit pas une usurpation de s'attribuer la plénitude du nom de chrétien.

RENÉ SCHWOB.

Remarques au sujet de la classe ouvrière

Dernières réponses

En attendant la conclusion doctrinale et pratique tout à la fois de notre enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance, nous achevons aujourd'hui la publication des documents par deux lettres qui nous ont été écrites ces mois derniers. La première vise les milieux ouvriers. La seconde, écrite par M. Gal, agrégé de l'Université, professeur au lycée de Sens, achève cette documentation par un véritable réquisitoire contre notre manque de foi.

Je ne m'étais pas encore permis de répondre à votre enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance ; mais, les réponses déjà publiées ne me satisfont pas pleinement. Elles me surprennent d'autant plus, quand elles touchent aux classes ouvrières. La majorité de ceux qui ont écrit jusqu'à ce jour, sans doute par profession, inclinent à surestimer les valeurs intellectuelles, et à ne porter témoignage qu'au regard de l'esprit.

Peut-être que la réalité est beaucoup plus simple — et vivante. A un certain point, il est vrai, plus complexe aussi, parce qu'elle touche à la nature essentielle de l'homme.

Il n'y a pas de raisons actuelles d'incroyance — seules, des raisons éternelles, rendues plus exigeantes certes par la vie du siècle et les problèmes angoissants de la Cité. Le reste n'est venu ensuite que par surcroît. Cela est d'autant plus vrai que l'on se rapproche des couches ins-

tinctives de la nation. La classe ouvrière, elle surtout, qui adhère à la vie plus que toute autre classe, s'est soustraite à la foi à cause de la vie.

On a cherché les causes d'incroyance au dehors, alors qu'elles se trouvent en puissance dans le cœur de chaque homme. De même, on a envisagé le problème sous un angle trop vaste, considérant la totalité d'un pays déjà amoindri, s'affaiblissant chaque jour davantage sous les meurtrissures d'une campagne manifestement antireligieuse, alors que le drame, en premier, est personnel.

C'est vrai, et c'est pour cela qu'il était bon de le dire : l'enseignement primaire et laïque a ses responsabilités. Plus tard, il sera difficile de penser aux problèmes religieux, parce qu'un peu de science primaire donne beaucoup de fatuité, et parce que, officiellement en quelque sorte, l'inquiétude mystique aura été mise au ban des préoccupations essentielles. L'action de l'instituteur, pas toujours athée, souvent honnête, n'est pas à mésestimer, mais n'est pas prépondérante. Nous savons qu'avant la Séparation la tenue des maîtres, face au fait religieux, n'était pas toujours digne d'éloges. Je sais un surveillant qui assistait à la messe assis et méprisant, et son exemple n'était certainement pas préférable à une abstention légale sans équivoques.

D'ailleurs, à l'exclusion bien entendu des grandes banlieues rouges, les enfants assistent encore au catéchisme, et connaissent le curé. Mais la famille, si elle est pratiquante, est elle-même impuissante à endiguer les ravages de l'incroyance. La preuve est donc qu'il faut d'abord chercher au secret des consciences.

Aujourd'hui, tout comme par le passé, la bataille se jouera sur la crise de la puberté. Il faut se rendre à l'évidence que la question sexuelle domine encore la jeunesse. Plus maintenant qu'autrefois. Cela tient à plusieurs raisons : excitations multiples, trépidation de l'existence, civilisation, promiscuités déplorables exigées par la misère qu'il serait trop long d'analyser. Les théories

freudiennes n'ont évidemment pas pénétré les masses ouvrières, mais, comme bien d'autres, ces théories n'ont été formulées que parce qu'elles répondaient à une exigence actuelle et totale.

Le problème sexuel, qui apparaît avec la puberté, se développe, plus secret et fondamentalement égoïste, au moment du mariage. La classe ouvrière, sensiblement plus près de la nature, plus franche et moins instruite que la classe bourgeoise, comment concevrait-elle ces défenses très précises et rigoureuses ?

De nos jours, ce qui risque d'aggraver ces deux crises, c'est le manque de prêtres. L'acte de se confesser n'a jamais été accepté librement, mais la contrainte est plus pénible si, dans une paroisse, le choix du confesseur est en fait impossible. Combien d'églises avant guerre possédaient au moins un vicaire, et qui n'ont plus qu'un vieux curé ! L'âge moyen du clergé est sensiblement supérieur à celui d'autrefois ; or l'action catholique qui, avec beaucoup d'objectivité, s'efforce de spécialiser ses efforts, doit être, auprès des jeunes, soutenue par un clergé jeune et fort.

Le plus grave pour nos jeunes ouvriers, c'est que la crise de puberté correspond précisément avec leur entrée dans l'usine. Naturellement, nous nous trouvons ici en face d'un problème complexe, dont chaque jour accentue la gravité.

On a surtout parlé de fréquentations, conversations, exemples pernicieux ; du respect humain, et de l'esprit d'imitation, désastreux parce que le peuple ouvrier plus que tout autre est impulsif et faible. (J'ai assisté à des levées de corps dans des familles ouvrières. Si le premier qui entre ne fait aucun geste, tous les autres, en série, comme à l'usine, passeront sans s'incliner ; mais si le chef de file s'agenouille, les mêmes qui tout à l'heure paraissaient des sceptiques s'agenouilleront eux aussi.)

Tout cela ne peut être nié. Mais ce n'est pas suffisant. Certes, l'apprenti, qui observe avec la curiosité inhérente

à sa jeunesse, subit d'un côté l'influence déplorable de ses camarades esprits forts, et d'autre part de son maître qui n'est trop souvent qu'un catholique de façade. Il ne connaissait pas encore la classe bourgeoise : la voilà devant lui. Il commence à entrevoir que certains hommes qui lui ont été donnés en exemple sont indignes de ce Christ qui paraît mort en eux, et que ceux-là même qui peinent en silence, et qui souffrent, s'agglomèrent à la masse stigmatisée. Il lui apparaît, non par on-dit, mais par la valeur de documentation personnelle, que les catholiques se divisent en deux groupes : d'une part, ces chefs qui pratiquent et ne vivent pas leur foi ; d'autre part, ce groupe imprécis et falot de bigots dont on se moque autour de lui, et que sa jeune force vivante et active ne peut classer parmi les hommes.

Le sentiment de la défense se précise en lui ; il apprend à s'insurger contre l'autorité parfois erronée, souvent malhablie de son patron — contre toute autorité. Poussé par son instinct personnel, non point par autre chose, il va s'insurger contre toutes les règles établies.

La presse, qu'il commence à lire, l'attire surtout par ses faits divers, et la chronique sportive ; ce n'est pas un intellectuel, mais un être particulièrement concret et réaliste. Qu'importeraient ces grands articles qu'il ne parcourt d'abord qu'en hâte, s'ils ne répondaient pas confusément à quelque nausée qui se lève dans le fond de son âme ! Ce qu'il lit, il sait déjà par expérience que c'est vrai, que c'est conforme aux faits, qu'on ne peut rien dire contre. Voilà le vrai danger.

Ce n'est pas tout. L'ouvrier a des raisons d'incroyance qui tiennent à son travail. Toute sa vie l'écarte de la vraie Vie. Le jour, perclus sous la tâche routinière, adhérant à sa machine, rouage lui-même de quelque chose qu'il ignore, il s'agglomère au métal qu'il pétrit ; et, le soir, rentrant fatigué, misérable, indifférent, pourquoi penserait-il aux problèmes éternels ? Comme ce cultivateur, il vit au jour le jour, tout près du sol, de la

matière, mais il n'a pas les espoirs, les curiosités, les hasards, les horizons sans fin, tout ce qui tend le paysan vers quelque chose qui le dépasse.

Il connaît aussi davantage l'incertitude de l'existence, l'angoisse du pain qui va manquer. Le lendemain le presse trop vigoureusement pour qu'il puisse penser à ce qui va suivre. Point n'est besoin qu'il lise pour, non pas comprendre, non pas discuter, mais sentir ! Le problème économique et social, ce n'est pas pour lui quelque article de presse vain, mais une réalité vraiment vivante. S'il se tourne encore vers un secours religieux, rien ne répondra à son appel. C'est un homme d'action immédiate, non un rêveur. Ce ne sont pas des récompenses imprécises et futures qui pourront le soutenir, car il est maintenant incapable, je ne dis pas de les admettre, mais aussi de les comprendre. Tout cela est trop loin, et spirituel ; exactement à l'opposé de sa vie quotidienne. Seules quelques phrases de l'Évangile, et celles qui lui avaient donné l'espoir, par une correspondance secrète entre Jésus et lui, remontent à sa mémoire. Maintenant, les phrases sont creusées et vides. Le Christ n'a rien pu changer.

Maintenant, et à ce jour seulement, alors que tout est déjà consommé, toutes les lectures et les ragots d'atelier pénètrent en lui comme un feu dévorant...

Pourtant, le sentiment religieux n'est pas toujours mort en lui. Je n'en voudrais pas pour preuve certaines pratiques, en usage encore même chez les plus mécréants, comme cet hommage aux morts qui est une survivance plus païenne que chrétienne, mais que sont ces élans qui jettent tant de jeunes, et parfois les plus forts, vers les mystiques socialistes ou communistes ? Car les plus ardents de ces hommes ne sont pas tous des révoltés ou des sceptiques, mais, taisant momentanément leurs inquiétudes religieuses qu'ils ne savent pas considérer avec franchise, ils trouvent dans les manifestations politiques le moyen d'user leurs forces généreuses et magnifiques dans une action précise et immédiate.

Non, Jésus n'est peut-être pas plus mort en eux que chez ces bourgeois qu'ils côtoient, mais c'est la société qui les force à dévier leur cœur.

Les remèdes, quels sont-ils ? Ces hommes n'ont su que faire d'un piétisme affadi qui ne répondait à aucun besoin de leur cœur ni de leur corps. Les remèdes ne seront donc pas d'abord politiques, voire d'ordre intellectuel, mais exclusivement d'ordre intime.

Première nécessité : rendre au Christ son vrai visage.

Et la seconde : refaire un christianisme social et fort ; pour cela créer une élite laïque vraiment consciente de ses devoirs qui sera dans la Cité comme une preuve vivante de charité et de foi. A nouveau, alors, l'autorité de l'exemple et de l'amitié repétrira l'âme des masses. Il sera temps ensuite de remédier aux effets d'une civilisation exclusivement matérielle, et de songer aux inépuisables ressources sociales de notre et du vrai christianisme.

RAYMOND VALADIÉ.

Réponse de M. Gal,
professeur au lycée de Sens

C'est un véritable examen de conscience du catholique de notre époque — et fort émouvant dans sa simple franchise. Nous nous excusons de ne pas le reproduire intégralement faute de place, nous en détachons les passages les plus significatifs.

De l'incroyance actuelle, nous écrit M. Gal, le premier responsable n'est pas le milieu, mais nous-mêmes. Car ce milieu que nous incriminons, n'avons-nous pas contribué à le créer? S'il est vrai qu'il fut autrefois favorable à notre religion, comment expliquer qu'il soit devenu hostile?

Pour mieux découvrir les erreurs de notre attitude, M. Gal évoque ses souvenirs d'enfance :

Il y a cinquante ans : la France coupée en deux

Je suis, puisque je ne puis faire allusion qu'à ma petite expérience, d'une famille religieuse, mais d'une famille où la pratique des devoirs catholiques ne jouait plus de rôle. On a dû y pratiquer, autrefois, au degré de mes grands-parents ; mais, depuis, la vie moderne, autant que je puis en juger par ce qu'on m'en a dit, avait laïcisé toutes choses. Et il faut voir surtout le « pourquoi et le comment » de cette laïcisation : je l'entrevois, je crois, assez clairement pour en tirer des conclusions. J'ai un grand-père qui était, lui, d'une de ces familles paysannes vraiment religieuses où l'on allait à la messe, où l'on recevait les sacrements, où les enfants étaient envoyés à l'école « libre », où l'on disait en commun les prières. Lui-même fut élevé très chrétiennement, et garda toute sa jeunesse

une foi ardente : son rêve de jeune homme était encore de devenir frère des écoles chrétiennes. Cela vers 1870. Je suppose que son temps de service militaire, les répercussions des événements des années après 70, la foi républicaine, ont tout emporté.

Cela m'a valu de voir constamment considérer l'Église comme une institution habile et hors de saison dans un monde de progrès, de démocratie et de liberté — et la foi comme une servilité à des pensées bonnes pour le vieux temps, pour une époque révolue, se manifestant vis-à-vis du monde moderne, des libres pensées, des libres recherches, comme une résistance continue, comme une opposition toute de négativité et de refus. Le résultat de cette coupure entre ces deux mondes hostiles n'a-t-il pas été cette lente mais continue fabrication du monde laïque, où j'ai vécu une enfance essentiellement laïque?

Mes parents, quand ils auraient eu l'ambition de remonter ce courant, n'en auraient pas eu le moyen. Le monde presque unanimement catholique de ce petit village où j'ai vécu ma première jeunesse ne le leur a pas fourni. Instituteurs laïques, venus peu après l'installation difficile dans un pays très clérical et très réactionnaire où il avait fallu la force armée pour installer l'enseignement neutre, ils ont pu voir de près toute la haine qui séparait comme deux races dans le monde des Français. Allaient-ils à l'église le dimanche, ils entendaient attaquer régulièrement l'école laïque et ses suppôts. Recevaient-ils un élève nouveau, parce que la réputation de leur zèle le leur attirait, et que l'école libre, par suite de sa difficulté à vivre, n'était pas aussi bien placée ni outillée pour donner l'enseignement, ils savaient que cet acte était, pour qui l'accomplissait, comme un acte d'héroïsme. N'ont-ils pas vu des propriétaires du pays ôter le travail aux ouvriers en raison de leurs idées? les laitiers bien pensants refuser le lait pour tel enfant malade, parce que son père envoyait ses fils à « l'autre école »? — Et notez que j'admire fort cette grandeur de défense contre cette tyrannie laïque injuste et

dangereuse (qui ne s'est aujourd'hui que transformée souvent en une politique plus habile et d'autant plus pernicieuse) — tout en émettant des doutes sur la charité de ce procédé de combat. Mais c'était l'hostilité déclarée sur tous les terrains à ce dont ils n'avaient point pourtant tout à fait à répondre. C'était la rupture qui leur était imposée au moins autant par le monde catholique se défendant — et en état de légitime défense, je le crois — que par l'autre monde antichrétien, construit sans Dieu ou contre Dieu.

Le chrétien qui s'ignore

... Et pourtant la vie religieuse se manifesta à son âme d'enfant. Mais de cette action divine c'est un vieux paysan, étranger, semble-t-il, à notre foi, qui fut l'instrument...

L'homme le plus religieux que j'aie vu d'un peu près dans ma jeunesse fut un vieux paysan-philosophe, ami de notre famille, un vieux et profond chrétien, mais un chrétien à la Rousseau, tout plein des idées de conscience, de fraternité pour tous les hommes, pour les classes pauvres et douloureuses, d'une charité au-dessus des nations même en ce temps de la guerre de 1914 — et je comprends quelle liberté d'âme cela exigeait —, mais par contre imbu de toute l'hostilité rousseauiste et même un tantinet voltairienne, à l'égard de toute église établie, de toute institution, et de tout dogmatisme. J'ajoute à cette charité, qu'on pourrait croire un peu fumeuse, qu'il y avait en cet homme une parfaite entente et même confusion de la doctrine et de la vie. Je sais par exemple que, premier maire républicain du même village dont j'ai parlé, il avait fait donner à son compte en 1870 maintes fournées de pain pour les pauvres ; et il est mort très près de la pauvreté du fait de sa générosité.

La dichotomie de la vie chrétienne

Comment une telle générosité a-t-elle pu ignorer Celui qui a tant aimé les pauvres?... Or le fait n'est pas unique : il se répète tous les jours. Pourquoi?

Notre faute majeure à nous chrétiens, c'est de tendre toujours trop vite à condamner et à rompre ce qui n'est pas nous. Et notre tentation, la tentation de la facilité, d'abstraire notre christianisme et du monde et de la vie. Nous l'entretenons peut-être soigneusement dans nos cœurs. Nous allons aux offices ; nous prions ; nous faisons maigre le vendredi. Mais cela, c'est à l'intime de nos cœurs ou au sein secret de la famille. Dehors, dans la vie pratique, dans les rapports sociaux, sitôt qu'ils dépassent le groupe que nous formons, nous l'oublions ou nous vivons comme si nous l'oubliions. Vous retrouvez dans le catholique le même patron souvent, le même supérieur, le même subalterne, le même ouvrier qu'en l'athée ou en l'indifférent. Bien plus, souvent vous discernez tout de suite, à son journal ou à ses prédications, le communiste plein de foi et tout prêt à suivre jusqu'au bout les conséquences de sa doctrine. Plus difficilement, me semble-t-il, plus rarement apercevez-vous le catholique. C'est qu'il n'est pas bienséant de prêcher, ni de bon ton de s'enthousiasmer ; c'est surtout que le catholique lit les mêmes journaux à peu près que tout le monde, qu'il œuvre comme tous, vote comme tous, se divertit comme tous. Non qu'il faille le blâmer d'être aussi bien du monde qu'un athée ou un indifférent. Sans doute pouvons-nous en un sens en être mieux que quiconque. Mais une foi qui n'agit point a-t-elle la vie? N'est-elle pas morte, ou condamnée à mourir, jusqu'en elle-même? Et pour l'étranger, comment la rencontrer?...

... De fait pensons à l'incroyant tel qu'il est dans son monde. Si ses sentiments normaux — quelque sens de la

justice, ou quelque besoin du vrai — sont par hasard provoqués par les circonstances, où pourra-t-il se trouver face à face avec notre foi? — Sera-ce dans le monde des affaires, où nous faisons comme tous, et devenons parfois « loups avec les loups »? Sera-ce dans les journaux? — Mais combien présentent la vraie doctrine? Et surtout il ne lit que ceux de son milieu, de son métier ou de sa « classe », persuadé que les autres (et a-t-il toujours tort?) ne défendent que leurs intérêts. — Sera-ce même à l'église? Le sermon sera peut-être trop théologique, et sa prévention ou son ignorance des réalités qui se cachent sous les mots lui feront entendre de belles phrases sans valeur concrète — un vocabulaire fermé, selon lui, quand on n'a pas été déformé d'une certaine manière. Non, ce n'est que le catholique, et le catholique vivant, agissant, qui seul pourra lui apparaître.

Et alors toute la question est de savoir comment il le verra? Sera-ce pour dire : Voilà un homme qui n'œuvre pas pour des œuvres aussi courtes, aussi terre à terre, aussi égoïstes, aussi sans raison au fond que les nôtres — un homme qui n'agit point seulement pour la cupidité ou les honneurs, la gloriole ou l'intérêt? — un être qui ne se referme pas sur soi, ses habitudes, ses traditions ou son milieu? mais qui est accueillant et ouvert à toute générosité, à tout service, à toute idée valable et juste? qui aime, enfin et pour tout dire, autre chose que ce qui le touche directement, lui, ses intérêts ou sa famille ou sa classe, ou sa seule patrie, — mais tout ce qu'il y a de vrai et d'humain dans le monde qui tout entier est de Dieu et lui parle de Dieu et a besoin de Dieu?

Ce serait là l'essentiel.

Si le sel s'affadit...

Mais nous préférons le plus souvent nous garder avaricieusement. Par l'aveuglement de l'amour imparfait ou mauvais, nous en venons à confondre ce qui est véritable-

ment « premier » dans l'ordre des fins, avec ce qui est relatif, passager, et qui vit d'être sans cesse amélioré ou transformé : coutumes, institutions sociales, ou économiques, ou politiques, formes extérieures de la civilisation. Nous tendons à défendre d'abord, à appeler principal ce que nous ne devrions pas chercher, quitte à le trouver « par surcroît ». Il n'y a qu'à voir, pour se rendre compte de cette confusion des valeurs, tout ce que nous honorons des titres de « sacré » et d' « éternel », ce que nous élevons au rang de l'absolu, toutes les idoles qui ne sont pourtant que d'un jour. Et je juge peut-être un peu par la faiblesse de mon christianisme propre, mais l'étonnement que je trouve sans fin à réaliser ce qu'exigerait tel chapitre de saint Matthieu sur les richesses ou la réponse à donner à l'adversaire, me semble le plus sûr garant de ce que notre esprit général a pu laisser gagner en nous à ce paganisme matérialiste.

Encore une fois, il ne s'agit pas de blâmer qui que ce soit quand nous sommes si solidaires, quand dans ce corps des « saints » (au sens primitif), nous tous, les plus tièdes, la foule qui encombre les parvis, les réquisitionnés de la force comme ceux qui, au Calvaire, portaient déjà par ordre la croix de Jésus, que ce soit la force de l'habitude, ou celle des traditions héritées de nos pères, ou celle de la tranquillité que semble promettre la religion, nous ralentissons les élans créateurs des vrais saints, nous enténébrons les lumineux enseignements de la Papauté ; ou bien nous étouffons la voix des principes évangéliques les plus formels : amour du prochain, ou charité, et leurs conséquences qui seraient étonnantes, bouleversantes dans le monde actuel, si un jour enfin nous entreprenions de les appliquer.

Pour un christianisme constructif

Notre charité acquise ne nous ferait-elle pas reconnaître, dans ceux qui nous sont étrangers ou même hostiles,

ce qui est le plus proche du christianisme ou ce qui, pour être chrétien, n'aurait qu'à être retourné, équilibré, mesuré, pour tout dire « converti ». Car tout est-il mauvais dans cet autre monde ? irrémédiablement condamné ? Tout est-il vain et inhumain dans ces œuvres entreprises hors de l'Église ? L'apparence ne nous le dit pas. Et saint Augustin proclamait que Dieu laisse à chaque œuvre, à chaque individu, même païen ou ennemi du vrai Dieu, la prospérité méritée par sa valeur propre. Il est plus probable, et plus conforme à l'humilité, de penser qu'il y a aussi hors de nous des êtres qui luttent et construisent, des aspirations nouvelles et bouillonnantes au cœur humain — et pas seulement des êtres qui s'immobilisent, se vautrent dans l'égoïsme ou la bestialité, comme nous voudrions croire. Alors, envers eux qui sont l'essentiel de « l'autre monde », le christianisme ne peut plus être seulement négatif, mais il doit révéler instamment sa part positive et constructive une fois de plus à l'égard de ces aspirations. Car si d'autres « esprits », d'autres entreprises venaient à réaliser sans nous, craignons que Dieu ne leur donne par le succès ce témoignage qu'elles renferment plus de vérité et de véritable vie que nous-mêmes. Ne doutons pas en tout cas de pouvoir beaucoup le jour où nous l'aurons mérité, sachant bien que, de tout temps, ni le nombre ni la force n'ont été nécessaires pour que l'esprit chrétien insuffle son ferment, et ajoute aux civilisations mortelles cette âme qui les sauve. Défions-nous plutôt des pièges et des tentations de la prospérité ou de la puissance.

Nous savons bien tous, sitôt que, en venant au christianisme, nous avons passé le seuil des quelques renoncements nécessaires — oh ! bien légers et qui libèrent tant après coup ! — que le christianisme n'est pas cette négativité apparente, lui qui demande tant de nous, et nous rend tellement. Mais c'est un fait : c'est cette face du refus que les gens du dehors ont retenue : « Ne fais pas... défense... renonce... abstiens-toi... » C'est tout ce que l'on

voit. Je crois avoir trop subi moi-même cette illusion pour ne pas oser dire que, si le monde moderne paraît ne plus trouver les questions humaines sous cette forme du christianisme, cela tient à cette idée négative qu'il s'en est faite. Aux yeux des autres, le christianisme ne compte plus. Il est une tentative classée de l'histoire. Il n'a plus de prise sur l'existence réelle ; il ne peut plus rien. Il y a bien encore des chrétiens, mais ils apparaissent comme les vestiges, les témoins d'un autre âge. Ce sont gens d'un autre temps, étrangers quand ce n'est pas hostiles à la science, au progrès, aux libérations exaltantes, aux créations enivrantes. Voilà l'opinion des étrangers. Son existence seule poserait un problème. Mais je crois pouvoir aller encore plus loin : nous ne partageons certes pas ces vues. Pourtant, même en nous, même en notre christianisme, il y a des attitudes, des actes surtout, qui sont sur le chemin de cette opinion. Nous aussi, nous avons souvent une façon de croire ou de vivre, comme si le sens chrétien faisait obstacle au développement humain. Je veux dire que nous agissons parfois comme si le christianisme devait être laissé à l'écart d'autres activités simplement humaines, que ce soit en politique ou dans nos affaires, ou dans nos rapports sociaux. Nous acceptons la loi du Christ, mais jusqu'à certains domaines exclusivement : par exemple, nous cessons de reconnaître la loi de charité, ou la notion de justice, ou même la distinction du bien et du mal, quand il s'agit de certains intérêts, ou des droits souverains et absolus de notre pays. Cette exclusion de notre foi n'est-elle pas déjà sur la voie des plus extrêmes condamnations? Ne conduit-elle pas à faire ignorer la place, la valeur, le sens et les droits de notre christianisme?

Nous rejetons bien vite la responsabilité de notre impuissance sur les autres, sur l'état du monde hostile. Mais demandons-nous aussi : si le monde n'est pas chrétien, le sommes-nous de notre côté pleinement? Si tout est laïcisé, n'est-ce pas aussi parce que nous avons déjà

grandement laïcisé notre vie? Si le Christ est parti du monde réel, agissant, vivant, n'est-ce pas aussi parce que nous tendions à agir, à vivre sans Lui? Remettons-le au centre et dans la plénitude de notre vie. Cela ne convertira pas sans doute d'un coup les incroyants; mais il est permis de croire que cela servirait à affaiblir le plus gros contresens du monde à notre égard : cette image qu'il s'est faite, consciemment ou non, d'un christianisme négatif et qui rétrécirait l'homme au lieu de l'achever.

En un mot soyons chrétiens, et le monde le deviendra bientôt, ou tout au moins entendra notre témoignage.

Mais si nous voulons parvenir à cette pleine vie du Christ en nos âmes, il nous faudra tenir compte des deux remarques d'une portée pratique immédiate que M. Roger Gal ajoute en post-scriptum *à sa lettre :*

Puis-je ajouter encore l'expression d'un sentiment de jadis qui pourrait être révélateur, même en son injustice : l'amertume de ne trouver jamais de l'Église que les connaissances extérieures, alors que j'aurais tant voulu qu'on me la fasse connaître dans sa vraie vie : celle de ses saints de sa doctrine spirituelle et même mystique — dans son sens concret, et non sous des termes abstraits.

Et comme professeur, ceci : j'ai constaté maintes fois le très petit nombre de jeunes gens qui lisent les livres les plus essentiels à notre foi, par exemple les évangiles. Comment forcer à une formation plus profonde, à une réflexion plus avancée, à une connaissance plus étendue des doctrines catholiques une jeunesse qui par ailleurs choisirait le moindre effort ? — Je ne vois que l'invite à plus de personnalité, et peut-être dans l'enfance une prévoyance plus osée de ce qui les attend plus tard.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *Ludendorf redivivus.*

Une résurrection qui n'est pas d'un bon présage pour la paix.

J.-T. DELOS.
Prof. de Droit Internat. Public à l'Université Catholique de Lille.

L'Idée autrichienne et le Destin de l'Occident.

« Le maintien et l'essor d'une culture germanique imprégnée de l'esprit de l'Occident semblent nécessaires pour sauver l'Europe de la ruine spirituelle vers laquelle elle marche ; et l'existence de cette culture est liée en fait au sort de l'Autriche indépendante. » C'est ce problème de culture, plus important encore que le problème politique sur lequel on se contente habituellement d'insister, qu'a mis en relief l'éminent spécialiste du germanisme qu'est le P. Delos. De graves obligations en résultent — on le conçoit facilement — pour une France catholique.

O. FORST DE BATTAGLIA. *La renaissance spirituelle et intellectuelle en Autriche.*

L'Autriche commence à prendre conscience de sa mission. Tel est, complétant l'article précédent, le témoignage d'un observateur très averti qui vient de parcourir longuement l'Autriche.

DOCUMENTS

Déclaration de M. Pietro de Francisci, ministre de la Justice du Royaume d'Italie, — lors de l'inauguration du nouvel Institut de culture italienne à Vienne.

Billet de Civis

Ludendorf redivivus

Il ne manquait plus que cela, peut-on dire, à la sarabande menée dans cette Europe que M. Baldwin comparait hier à une maison de fous. C'est au moment où le trouble est à son comble dans le monde qu'on y introduit ce nouvel élément de désordre. Une consigne de prudence élémentaire interdit aux visiteurs des poudrières l'usage des chaussures pourvues de clous, dont la moindre étincelle ferait tout sauter. Et voilà que Ludendorf se précipite au milieu des barils d'explosifs en faisant sonner ses grosses bottes ferrées et ses éperons.

L'événement est assez singulier pour qu'on s'y arrête. Ludendorf en effet ne se contente pas de réapparaître. Il parle, il éprouve le besoin de confier à l'univers le fruit de son expérience et de ses méditations. Disons tout de suite que ce n'est pas ce qu'on pourrait attendre d'un homme de soixante-dix ans qui a vu couler des torrents de sang.

C'est une figure bien curieuse que celle de ce général qui ne s'est pas consolé d'avoir vu élever au pinacle son chef, le Maréchal Hindenburg, tandis qu'il portait seul le poids de la honte attachée à l'écrasement de son pays. Il n'a pas eu de plus pressant souci que de prouver que sa défaite était glorieuse à l'égal d'une victoire, et que si l'Allemagne avait pu s'enorgueillir de nombreuses victoires avant de succomber, c'était à lui plutôt qu'au vieux maréchal qu'elle en était redevable. Tout n'est pas faux dans ce plaidoyer où la mesure et la modestie font assurément défaut. Il reste cependant qu'il est assez déplaisant d'assister à ce déballage et à cette comparaison de mérites, dont l'auteur est un homme qui argumente pour lui-même contre celui en qui la nation tout entière a vu et a voulu reconnaître l'incarnation de son génie humilié.

Ludendorf cependant ne s'en est pas tenu à sa revanche personnelle contre ce qu'il estimait l'injustice du sort. Tant par conviction que pour essayer de reprendre le premier rang, il a fondé une faction qui cherche à dériver sur le catholicisme la masse brûlante de l'exaspération nationale. Redevenu païen, il s'est institué chef de l'ordre de Tannenberg qui ressuscite le culte abominable de Wothan. C'est le papisme qui est le grand responsable de tout le mal. Rome est la cause de tous les maux de l'Allemagne. Elle entretient une division mortelle dans le pays de Luther, et brise ainsi la vigueur du colosse germanique. La dissension religieuse forme obstacle à la puissance d'un courant à sens unique qui ne manquerait pas de rompre toutes les résistances. Ne voit-on pas, en outre, combien cette doctrine qui exalte la douceur et honore les petits est en opposition avec le tempérament et les traditions qui ont fait la grandeur de la Prusse ? A ces griefs, l'histoire des dernières années est venue ajouter les déboires du gouvernement qui avait confié le pouvoir au Centre catholique. Il n'a pas pu éviter les faillites monétaires, et rendre à l'Allemagne le prestige qui revient au peuple le plus nombreux, et longtemps le plus puissant de l'Europe centrale.

Il faut reconnaître qu'en faisant vibrer cette corde Ludendorf ne manquait pas d'habileté. La haine du catholicisme est vivace au cœur d'une foule de ses concitoyens. Ce qui est surprenant, c'est que sa campagne n'ait pas rencontré plus de faveur. Maintenu, jusqu'à ces jours derniers, dans l'isolement, une sorte de discrédit pesait sur lui.

S'il eût été seul à en souffrir, la situation serait probablement demeurée sans changement. Mais l'honneur de Ludendorf est aussi celui de la Reichwehr et du Corps d'État-Major dont il fut une des lumières. Son obscurité était une ombre projetée sur l'armée d'Empire. Elle a exigé qu'on y portât remède, Hindenburg n'étant plus là pour souffrir de la nouvelle élévation de son ingrat second. Et l'Allemagne qui, au commandement, gardait rigueur à Ludendorf, s'est mise, au commandement, à lui rendre sa faveur.

Il en profite aussitôt pour enseigner et dogmatiser.

Une parade mililaire a été le plus bel ornement de la cérémonie qui s'est déroulée le 10 avril dernier à Fulzing en Bavière, pour la commémoration officielle du soixante-dixième anniversaire de l'ancien Quartier-Maître général des armées impériales. Le héros de la fête s'est mis ensuite à son balcon

pour haranguer la foule. Il a proclamé, selon les journaux, que « le rétablissement du service militaire obligatoire était la base de l'existence du peuple allemand ».

Ludendorf s'est ensuite répandu en propos que la presse du monde entier a recueillis. A certains il a déclaré que la limitation des armements « est le plus redoutable des dangers ». A d'autres, il a voulu confier de plus graves enseignements.

La Nachtausgabe *de Berlin s'en est faite l'écho dans les lignes suivantes qui méritent de passer à la postérité :*

« Le rétablissement du service militaire en Allemagne est une garantie pour la paix. On a pu nous attaquer en 1914 parce que nos ennemis savaient que l'Allemagne n'utiliserait pas complètement sa puissance défensive : plus de cinq millions d'hommes en état de porter les armes n'avaient pas reçu l'instruction militaire. J'ai combattu avant la guerre pour le maintien de la paix en préconisant le service militaire obligatoire. Quand on a conduit la guerre, on sait ce qu'elle signifie. On ne peut qu'aimer la paix. »

Ces paroles sont étonnantes, et l'on doit vraiment se demander si, tout compte fait, Hindenburg, qui n'a pas laissé la réputation d'un grand esprit, n'était pas très supérieur à son subordonné. Il savait au moins son histoire, et quoique disposé à rejeter la responsabilité principale de l'Allemagne dans la guerre, il n'aurait pas osé soutenir que l'Allemagne avait été attaquée. Il savait que ce n'est pas la Belgique qui a envahi l'Allemagne, et que ce n'est pas l'Allemagne qui est restée l'arme au pied à 10 kilomètres en deçà de ses frontières. Ludendorf feint de l'ignorer.

Il faut retenir aussi cette singulière affirmation que c'est la faiblesse apparente de l'Allemagne qui a décidé ses ennemis à foncer sur elle. On croyait jusqu'ici que l'Allemagne avait habilement dissimulé l'utilisation de ses effectifs pour mettre en ligne, dès les premiers jours, un nombre de divisions supérieur à celui qu'on supposait.

Enfin ne manquons pas de noter que la limitation des armements étant un danger, il n'est pour éviter la guerre que de les accroître chaque jour davantage, comme on faisait à la veille de 1914.

On a bien vu alors, n'est-ce pas, que c'est le bon moyen d'éviter la guerre.

CIVIS.

L'Idée Autrichienne et le Destin de l'Occident

I

Le Racisme germanique et le Péril de l'Occident

1. Le Problème de l'Occident.
2. Le risque de rupture provoqué par le Racisme germanique.

II

L'Idée Autrichienne

1. Politique et nationalités en éveil.
2. Un germanisme authentique, mais humanisé.
3. Sentiment national et indépendance étatique : la position historique de Seipel.
4. L'Autriche en état de moindre résistance spirituelle : l' « abandon coupable de l'Idée ».
5. Germanisme contre germanisme : l'évolution, du IIe Reich au IIIe Reich.
6. L'Autriche nouvelle. Reconstruction intérieure et mission européenne.

Aux yeux du grand nombre, l'aspect politique du problème autrichien a le pas sur tout autre ; — et il est bien certain en effet que l'existence d'un second État allemand au cœur du bassin danubien est aujourd'hui une exigence impérieuse de l'équilibre européen et de la paix internationale.

Mais le problème politique n'est ni le seul, ni, en un sens, le plus important. La vraie crise qui ébranle l'Europe est celle qui met en péril sa civilisation : c'est en

réalité un problème de culture qui se pose pour elle.

L'Idée autrichienne est le symbole qui exprime le rôle de l'Autriche dans la solution de ce problème. Le maintien et l'essor d'une culture germanique imprégnée de l'esprit de l'Occident semblent nécessaires pour sauver l'Europe de la ruine spirituelle vers laquelle elle marche ; et l'existence de cette culture est liée en fait au sort de l'Autriche indépendante. Tel est le postulat à partir duquel se développe *l'Idée Autrichienne*, c'est-à-dire l'idée d'une mission historique, conforme à la vocation séculaire de l'Autriche, et réimposée aujourd'hui à son peuple par la configuration politique et les besoins spirituels de l'Europe nouvelle. — Cette mission ouvrirait à la nation autrichienne les voies de l'avenir ; elle lui fournirait des raisons de vivre ; elle devrait la convaincre elle-même de la nécessité de son existence, éveiller en elle le sens de ses responsabilités, et, dans la conscience de l'Europe, celui de ses obligations. Ainsi l'idée autrichienne se présente-t-elle à la fois comme un idéal national pour l'Autriche, et comme une source de devoirs pour l'Europe.

C'est cette idée qu'il convient d'examiner : elle contient trop de vérités pour qu'un tel examen ne soit pas aujourd'hui singulièrement salutaire.

I

Le Racisme germanique et le péril de l'Occident

1) *Le Problème de l'Occident*

Pour accorder aux adeptes de l'Idée autrichienne le postulat sur lequel ils s'appuient, il faut d'abord croire à l'Occident.

A la vérité, c'est une foi qu'on peut avoir, sans s'esti-

mer tenu de reprendre les tentatives faites naguère pour définir l'Occident et l'entourer d'une ligne de circonvallation. Ces tentatives ont échoué ; et il n'y a pas lieu de s'en étonner, car il est douteux que l'Occident puisse se définir. Il est, en effet, un complexe historique, c'est-à-dire un amalgame d'éléments que n'unit aucun lien de nécessité, et cela seul expliquerait l'échec de tout essai de définition. Il est constitué par un ensemble de nations fortement différenciées les unes et les autres, mais dont les cultures reposent sur quelques principes communs : l'Occident est un complexe de cultures, liées entre elles par une certaine conception humaniste. Les principes communs sur lesquels est fondée l'unité de l'Occident peuvent bien se définir ; mais les cultures nationales, elles, sont des alluvions et des résidus accumulés par l'histoire ; elles ne sont jamais achevées. Elles sont toujours ouvertes sur le dehors, et non pas seulement vers l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord, mais bien plus encore sur l'infini de l'esprit et l'infini de la matière. Si elles ont un *limes* géographique, elles ont aussi pour frontière la zone mouvante où, dans la vie des hommes, dans leurs mœurs et dans leurs institutions, s'atténue et finit par disparaître la maîtrise de la vérité sur l'ignorance, de la morale sur l'instinct, de la technique sur la matière.

Mais si on ne peut tracer une ligne qui enclose et définisse l'Occident, on peut constater son existence, et relever ses traits caractéristiques, en sorte que l'on se comprenne, lorsque l'on parle de son unité, de ses périls et de ses besoins. Comme réalité géographique, il est le lieu de la plus haute civilisation ; comme réalité spirituelle, il en est la source. Il possède les principes hors desquels il n'est ni vie humaine, ni vie sociale valables.

Parmi les éléments qui lui donnent sa physionomie,

trois apparaissent au premier plan. Non qu'il n'y en ait pas d'autres ; mais il y a ces trois-là. Il n'est rien de ce qui est vraiment occidental qui ne les unisse dans une proportion variable ; et si l'un d'eux se développe sans contact avec les autres, il déchire l'Occident, il en rompt l'unité, il menace de ruine sa civilisation.

Ce sont la romanité, le germanisme, le christianisme. A vrai dire, il suffit de les énumérer pour voir qu'ils ne sont pas sur le même plan, et qu'ils ont joué un rôle différent dans la formation historique de l'Occident. — Le christianisme en est l'âme. Il a davantage le rôle de forme, de levain spirituel, de principe fécondant. Il a fourni aux nations et aux cultures locales l'inspiration et la direction. Il fait le lien entre les autres éléments matériels.

« C'est grâce au Christianisme, a-t-on dit justement, que l'Europe est née. Avant le christianisme, il n'y avait encore ni Europe, ni Occident, mais seulement un monde méditerranéen. Le christianisme a, le premier, développé les deux composantes, — celle du Midi méditerranéen, celle du Nord de l'Europe germanique, — jusqu'à les souder en une unité supérieure, l'Occident.

« En forgeant cette unité, il n'a opprimé ni l'une ni l'autre des deux parties composantes ; il a seulement éduqué l'une par l'autre. Les échanges mutuels expliquent la richesse de l'histoire spirituelle de l'Occident et de sa culture, dans sa plénitude et sa diversité... Chasser le christianisme de sa position et l'empêcher d'imprimer à la vie publique sa marque déterminante, serait couper de nouveau l'Europe en une moitié sud et une moitié nord, dont chacune serait à sa façon aussi peu européenne, aussi barbare et aussi inhumaine que l'autre, car dans notre cycle de culture, qui ne peut renier deux mille ans de formation par le christianisme, toute humanité est

nécessairement l' « *humanitas* » chrétienne ou elle n'est pas authentique (1). »

Sans doute, les peuples qui composent notre Occident multicolore admettent bien des conceptions de l'homme et de la vie sociale qui s'écartent de l'*Humanitas* d'origine chrétienne, ou qui la contredisent. Mais, par un heureux illogisme, ou parfois même consciemment, ils gardent quelques-uns de ses principes fondamentaux. Par là, quelque rupture qu'ils provoquent dans l'unité de l'Occident, ils lui restent pourtant adhérents ; si les peuples qui laissent ainsi dévier leur culture affaiblissent l'Occident, ils lui demeurent incorporés, comme le membre malade ou corrompu vit encore du corps, et peut-être le sert par ce qu'il conserve de valide.

Mais là où apparaîtrait un paganisme total et vrai, c'est-à-dire là où un idéal d'humanité opposerait ses valeurs ultimes à celles du christianisme, là se produirait une rupture irrémédiable. Et parce que l'Occident est un complexe de peuples, de nations et d'États, ce serait ces peuples eux-mêmes qui perdraient jusqu'à la possibilité d'établir entre eux l'ordre et la paix.

Les guerres, qui n'ont pas manqué, certes, à l'époque moderne, ont été des guerres « civiles » au sein de la grande communauté européenne. Elles avaient pour cause les divergences d'intérêts religieux, politiques, nationaux, des peuples ou des dynasties ; mais sous ces oppositions demeuraient une plate-forme, une base de culture commune, une même foi en certains principes de civilisation, une même notion du droit.

Si au contraire une rupture comme celle que nous évoquions venait à se produire, et s'imposait à l'Europe

(1) Dr Anton Hilckman, dans la Revue *Hochland*, janv. 1935, p. 379.

avec la réalité du fait accompli, la sagesse des diplomates ou l'habileté des politiques pourraient bien prolonger en Europe l'état d'absence de guerre ; en compensant les intérêts politiques et économiques immédiats, le recours à la violence pourrait être indéfiniment reculé ou suspendu ; mais la paix, c'est-à-dire la sécurité et la tranquillité de l'ordre, serait radicalement impossible.

Aujourd'hui, il est malheureusement légitime de craindre que l'Europe ne s'achemine vers une telle situation. Cette crainte a pour cause immédiate la brusque flambée d'un néo-paganisme germanique, et la force soudaine avec laquelle il réussit à s'imposer aux peuples de l'Europe centrale qui, par leur culture, par la géographie et par raison d'état, font partie de l'Occident.

2) *Le risque de rupture provoqué par le Racisme germanique*

Le néo-paganisme raciste qui s'efforce aujourd'hui de conquérir le monde germanique, — de Memel à Bâle, et de la frontière danoise à celle de l'Italie, — n'est pas un accident historique ni une déviation ésotérique de la pensée. Il ne prône pas seulement des formes politiques nouvelles ; ce sont avant tout des principes de culture, capables d'informer jusqu'à la conscience religieuse elle-même, qu'il apporte. Il se présente comme une *Weltanschauung*, une conception de la vie, une doctrine et une mystique aptes à éclairer toute la vie humaine. C'est un bloc, une foi, une vue totale de l'homme, de l'univers et de leur destinée ; bref, une civilisation en germe. Il le prétend, et il a raison. L'orgueil qu'il en éprouve est, en un sens, justifié, ainsi que le mépris hautain avec lequel il passe par-dessus la barrière d'arguments fragmentaires qu'on tente parfois de lui opposer.

Or, une culture issue de cette mystique et de cette doc-

trine ne peut que mettre le peuple qui l'adopte en marge de la civilisation occidentale. L'affirmation est grave, nous le savons, — car dans l'Europe les cultures ne peuvent se superposer, ni juxtaposer leurs formes et leurs membres comme elles l'ont fait, par exemple, en Afrique du Nord. Une culture, en Europe, c'est une nation ; et c'est presque toujours un État. L'Europe, d'autre part, est une unité : sur son étroit promontoire, l'isolement n'est pas possible : il faut collaborer ou entrer en lutte. Une rupture qui atteint les principes ultimes de la civilisation ne peut être pacifique en Occident.

Pourquoi le racisme germanique actuel risque-t-il de provoquer dans l'Occident la brisure la plus profonde, — la seule irrémédiable peut-être, — qui le puisse menacer ?

Ce n'est pas, certes, par l'éveil d'un sentiment national proprement allemand, fût-il de coloration ethnique. Ce n'est même pas par la prétention de créer un État totalitaire. Mais c'est, plus profondément, par l'appel adressé à la Race.

Le sens mystique, la foi politique et la science se rencontrent pour faire accroire que la race détermine l'histoire des peuples et le développement de la culture. Non pas la race au sens large et imprécis où nous l'entendons souvent, et qui nous sert à désigner le milieu ethnique d'où nous sommes issus. La *race* ainsi comprise n'est qu'une *nation* dont on souligne l'origine ethnique. Elle contient autant d'éléments spirituels que d'éléments physiologiques, et la marque qu'elle laisse en nous est « du sociologique fixé et répété ». — Il s'agit ici au contraire de la Race au sens physiologique du mot, de la communauté de sang ; ses caractères sont transmis par la génération, selon les lois de l'hérédité, mystérieuses encore, mais que la science promet d'éclairer.

De la Race, il ne suffit pas de dire qu'elle conditionne le développement de la culture; elle en contient et en transmet les germes, et elle est seule à le faire. Le sort de la culture et de la civilisation est lié à son sort et à l'épanouissement de son dynamisme. La race transmise par l'hérédité n'est point le principe d'une vie purement physique et animale, spiritualisée chez l'homme par l'union avec l'Esprit qui est, par nature, transcendant et hétérogène ; il y a au contraire dans la Race comme le germe de la vie totale, le principe du bien absolu, de *l'humanitas* et de toutes les valeurs dans lesquelles elle s'épanouit. Dès lors, le dynamisme de la race est le dynamisme même de la vie ; il est chargé de toutes les possibilités de la vie ; et le dynamisme d'une race supérieure meut l'humanité vers ses formes de culture les plus élevées.

Une conception de l'homme en découle. La vraie liberté, c'est, pour l'individu, la faculté de s'ouvrir au dynamisme de sa race, de se grandir en s'abandonnant à son élan après avoir rompu ses propres limites individuelles. — La véritable sincérité, c'est l'adéquation de nos sentiments, de nos dires et de nos actes avec les appels vitaux qui jaillissent en nous, de ce fond plus profond que nous. La fidélité n'est plus la vertu d'une volonté qui s'en tient fermement à la règle de conduite que lui trace la raison ; c'est l'adhésion de tous les instants, au prix de tous les sacrifices, y compris le sacrifice d'autrui, aux injonctions d'un dynamisme vital dont il faut suivre les appels. Le droit, enfin, est inné. Il jaillit des instincts sociaux de l'homme, qui sont un donné naturel. Ces instincts diffèrent avec les races elles-mêmes. Il s'ensuit que le droit est, dans son esprit, déterminé par la race. Sa fin, c'est de conserver la vie de la communauté nationale, c'est-à-dire de la communauté racique. La puissance publique et l'État sont au service du Droit, donc du dyna-

misme racique, « car cela seul l'est du droit, qui sert la vie de la communauté nationale ». Le droit, comme la culture, est donc intérieur à la race, à la communauté qu'elle forme, au cycle de culture qu'elle détermine (1).

Si saint Paul prétendait résumer l'expérience morale fondamentale de l'humanité dans sa plainte : « Je découvre en mes membres une autre loi qui se dresse contre la loi de mon intelligence, et m'enchaîne à la loi qui est en mes membres ; je sais que le bien n'habite pas en moi, je veux dire en ma chair, car le vouloir est à ma portée, mais la pratique du bien, je n'y arrive pas », — c'est contre cette expérience pessimiste, contre ce dualisme, et contre la notion de péché qu'il inclut, que s'élève le racisme. Il supprime ce conflit, ce tragique déchirement de l'âme chrétienne, ou de l'âme simplement humaine, non pas en réhabilitant la loi de la chair au sens paulinien du mot, mais par sa foi en la valeur de la Race ; il substitue à la dualité de la chair et de l'esprit, et à l'opposition de leurs lois, l'unité d'un principe dynamique, inclus dans la Race, et qui contient en germe tout bien de culture et d'humanité.

Quelque graves erreurs qu'ait vues naître l'Occident (nous ne pensons qu'à celles qui étaient capables d'influencer sa culture), aucune n'a poussé aussi loin la rupture avec les principes spirituels de sa civilisation. Pour la première fois peut-être depuis le Manichéisme la rupture est totale. — Le protestantisme avait déchiré la catholicité, mais laissé à l'Occident une base chrétienne. L'idéo-

(1) Cf. Dr Helmut Nicolai, *Der Staat im nationalsozialistischen Bild*, Hirschfeld, Leipzig, 1934, p. 17. Signalons, pour qui ne pourrait consulter l'abondante littérature allemande, l'article de Lawrence Preuss, dans le *Journal of comparative Legislation and international Law*, november 1934, pp. 269-99 : *Germanic Law versus roman Law in national socialist legal Theory*.

logie du XVIIIe siècle et de la Révolution française, le laïcisme et le rationalisme du XIXe siècle, le libéralisme capitaliste et bourgeois des mêmes époques, abandonnaient la foi chrétienne, mais pour exalter les droits de l'Homme et la valeur de la Raison. Le néo-paganisme raciste ne rappelle en rien non plus le matérialisme de l'époque positiviste. Celui-ci niait l'existence de l'esprit, ou en ramenait les manifestations à celles de la matière : le racisme entend réagir contre le matérialisme du XIXe siècle et exalte les énergies mystiques. L'un était rationaliste et scientiste ; le racisme se rit du rationalisme et du scientisme de l'âge précédent ; il libère les énergies vitales du carcan rationaliste, il est une revanche des instincts vitaux contre l'intellectualisme desséchant. — Le totalitarisme du fascisme italien, enfin, est une entreprise « politique », menée en pays de culture latine, par un État pour qui le catholicisme reste religion officielle, et ces trois traits suffisent à garantir son caractère occidental. Il n'est pas jusqu'au bolchevisme lui-même qui, pour autant qu'il n'est pas un phénomène spécifiquement russe, ne soit une tentative d'occidentalisation et de rationalisation.

On peut dire, en bref, que ces divagations des théoriciens, et celles des peuples qui les ont suivis, ne les ont pas fait sortir de l'Occident, parce que dans leurs erreurs même ils sont restés fidèles à un certain *humanisme*, qui fait de la personne humaine la mesure de toute chose, et de la raison l'instrument de cette mesure. Ils ont gardé les deux bases de la civilisation : une certaine notion des droits de la personne humaine (ou de l'individu, cette « corruption philosophique de la personne humaine »), et la confiance en la raison et en ses valeurs universelles, bref, en l'Esprit, transcendant au sang et au sol, *Blut und Boden*. Les peuples qui restent guidés par ces deux

lumières ne peuvent perdre entièrement l'idée de l'unité, de l'égalité, de la solidarité des hommes. Leur culture reste universaliste. Elle peut être laïcisée, rationalisée, paganisée ; elle reste christianable, car toute civilisation a une base « naturellement chrétienne », du moment qu'elle reconnaît la valeur transcendante de l'homme et de l'esprit, et, en dépit de ses erreurs, fait de l'homme individuel la mesure de toutes choses.

A cet humanisme, le racisme s'oppose littéralement : c'est, à ses yeux, la Race qui est la mesure de toutes choses. — Par là, il se met en marge de notre civilisation occidentale et universaliste. La race, en effet, est particulière. Elle est pour les hommes une cause de séparation et un principe d'originalité. Si le rang et le sol ont la priorité, si la culture est tout entière en germe dans les caractères raciques, si ceux-ci déterminent l'histoire des peuples et le développement de la culture, alors l'unité et l'universalité sont irrémédiablement brisées. Où trouver un principe commun qui unisse les hommes de race opposée et s'impose à tous ? Les hommes ne peuvent communier qu'en un idéal spirituel, valable pour toutes les familles ethniques, transcendant à chacune d'elles. Mais voici que les valeurs humaines sont mises en dépendance de la race ; les créations de l'esprit sont dans la ligne du dynamisme racial, elles en proviennent ; la culture, peut-on dire, est intérieure de la race.

Le principe de l'égalité des peuples est détruit avec celui de l'unité et de la solidarité des hommes. Car les races sont nécessairement inégales. Il y a des races supérieures et des races inférieures. Le sang qu'elles transmettent est chargé de germes qui ont une valeur inégale. Dès lors, dans les rapports des peuples doivent se manifester la supériorité naturelle des uns, l'infériorité des autres ; leurs rapports ne peuvent être que des rap-

ports de domination et de servitude (1). Le droit international ne pourra que légaliser, en quelque sorte, les prétentions de la race porteuse des germes d'une culture supérieure ; elle canonisera le droit de la Race qui possède le dynamisme le plus riche et le plus vigoureux.

Quels antécédents le racisme trouve-t-il dans l'âme et dans l'histoire allemande, c'est ce que nous n'avons pas à étudier ici, pas plus que nous n'avons à montrer ses répercussions sur la conception de l'État, de la société et de la religion. Il nous suffit de constater que, devenu l'apanage d'un grand peuple, et l'inspirateur de sa culture, il le sépare nécessairement de la communauté occidentale.

Le tragique de la situation actuelle dérive de là. Le germanisme est une partie intégrante de l'Occident ; l'Europe ne peut se passer de lui. Mais dans la mesure où, conquis par la *Weltanschauung* raciste, il en suit les voies, dans cette même mesure il déchire l'unité sans laquelle l'Occident tourne au chaos. La situation est-elle sans issue ? Non, répondent les croyants de l'Idée autrichienne, car un germanisme fidèle à l'Occident demeure et peut vivre : c'est le problème de l'Autriche qui se pose, — de l'Autriche, nécessaire à l'Occident.

(1) « Nous pressentons tous que, dans un lointain avenir, des problèmes pourront se poser à l'homme, problèmes que seule une Race supérieure, un peuple de maîtres, *eine höchste Rasse als Herrenvolk*, soutenu par les moyens et ressources de toute la terre, aura mission de résoudre. » *Mein Kampf*, éd. 1933, p. 422. Le lecteur français trouvera le texte, français et allemand, dans *Cerveaux en uniforme*, 1934, p. 17. « La race supérieure, supérieure d'abord par son aptitude à organiser, se soumet une race inférieure et établit une union qui ne comprend plus de races égales. C'est seulement ainsi que se produit la soumission d'un grand nombre d'hommes à la volonté d'autres, d'abord peu nombreux, soumission fondée simplement sur le droit du plus fort, droit qui peut être considéré, du point de vue de la nature, comme le seul imaginable, parce qu'il est raisonnable. » Discours de Hitler à Nuremberg, 3 sept. 1933.

II

L'IDÉE AUTRICHIENNE

1) *Politique et Nationalités en éveil*

L'éveil du sens national autrichien est un fait récent, ou qui, du moins, fait depuis peu l'objet d'une politique volontaire et résolue.

L'idée autrichienne est née d'une réaction spirituelle et politique contre l'emprise grandissante du racisme germanique. Elle s'est fortifiée par la réflexion sur la mission historique de l'Autriche. Une claire perception des besoins de l'Occident l'a élevée à la hauteur d'un idéal et d'un devoir. Ainsi entendue, l'idée autrichienne peut voir en Seipel son précurseur, son créateur et son champion en Dollfuss. Elle donne une grandeur historique au rôle joué aujourd'hui par le chancelier Schuschnigg.

Que cet éveil de la conscience nationale soit en partie provoqué, et non entièrement spontané, il n'y a pas là de quoi surprendre. N'y a-t-il pas, dans tout nationalisme, une part de tension volontaire? C'est par là sans doute que le nationalisme diffère le plus sûrement du patriotisme, simple attachement à la terre des aïeux et à leurs traditions. Du fait que la cohésion du groupe national fait appel à une commune tension des volontés, la porte est ouverte à la persuasion qui éclairera ces volontés et les raidira dans leur dessein de ne pas s'abandonner. L'histoire du XIXe et du XXe siècle montre que les peuples ne s'éveillent pas d'eux-mêmes, mais que des individualités puissantes les révèlent à eux-mêmes. Poètes, écrivains, agitateurs nationaux, tous sont animés par un vouloir politique, au sens étymologique du mot, par le des-

sein d'agir sur la vie de la masse pour la diriger et l'organiser selon leur idéal.

L'idée autrichienne à son tour n'a commencé à entrer en action que le jour où un homme d'une extraordinaire lucidité, et d'une incroyable énergie, — Dollfuss — l'a intensément vécue, avec la volonté de la faire partager à son peuple. Aujourd'hui encore, l'indépendance de l'Autriche et l'accomplissement de sa mission historique sont en grande partie affaire de volonté.

Mais cette énergie de quelques-uns se dépensera en vain si elle ne trouve pas de répondant dans la réalité. Faire naître arbitrairement un sentiment national et arguer ensuite des droits de la nation artificiellement créée, c'est une entreprise déloyale; c'est surtout une entreprise qui n'a aucune chance de succès durable. L'idée autrichienne n'est politiquement réalisable que si ses apôtres trouvent en Autriche même les éléments historiques et psychologiques d'un véritable éveil de l'esprit national.

2) *Un germanisme authentique, mais humanisé*

Un peuple, une nation, un État : cette formule, où s'exprime l'aspiration de notre époque vers l'État national, est aussi celle qui met en difficulté les partisans de l'idée autrichienne. L'Autriche est avant tout allemande. *Das Deustche Oesterreich.* Allemande est son histoire; allemande est sa culture, allemande sa mission. Dès lors, disent les partisans de l'Anschluss, l'existence du second État allemand est contre nature.

Il est vrai qu'un peuple n'acquiert de caractères nationaux propres qu'en se différenciant, en s'opposant aux autres par des traits originaux, ou par le mélange original de caractères communs. Si l'Autriche a son originalité,

c'est au sein du germanisme même qu'il faut la chercher.

Or le premier trait différentiel du germanisme autrichien, c'est d'être un germanisme catholique, ouvert aux influences de la Romanité.

« L'Autriche fait partie de la *Romanitas*. Cette idée de Romanité doit être exactement comprise, dans sa véritable extension, mais aussi avec ses limites. *Romanitas*, en un sens strict, c'est le cycle de culture des régions de Méditerranée, d'Illyrie et des Alpes, qui, sous les auspices de l'*Imperium Romanum*, ont été atteints par une action colonisatrice, civilisatrice et culturelle partie de Rome, et qui se distinguent profondément de tous les peuples nordiques qui n'ont pas connu le bienfait de la *Pax Romana* (1). »

Romanitas, « c'est encore la bande de territoires unis au point de vue de la religion et de la culture sous les auspices de l'Église catholique romaine. Elle comprend, à côté de peuples latins, d'autres qui ne le sont pas, comme les Allemands du Sud, les Irlandais, les Polonais, les Slaves de l'Ouest, et parmi eux aussi, les Autrichiens allemands (2). »

Au moment où une partie de l'Allemagne, — la partie nord surtout, — a suivi Luther, l'Autriche est restée fidèle à Rome et à son *Credo*. Elle est restée obstinément catholique romaine dans sa dynastie, dans son gouvernement, dans sa culture. Les conséquences n'en sont pas seulement religieuses, mais aussi nationales. L'Allemand a une tendance naturelle à se prévaloir de son originalité ethnique; c'est elle qui lui donne le sentiment de son

(1) *Oesterreichs europäische Sendung*, dans les *Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte*, Band 244-246, pp. 147-148.
(2) *Oesterreichs europäische Sendung*, *eod. loc.*

individualité, et, si l'on peut dire, de l'originalité qui le rend irremplaçable et nécessaire au monde. Elle est pour lui à la fois source d'orgueil et de confiance en ses destinées. Luther s'est séparé de Rome pour sauver l'originalité de la conscience germanique et l'indépendance de ses énergies religieuses. En donnant gain de cause sur ce plan aux aspirations originales de l'âme allemande, la Réforme leur a préparé d'autres victoires, et il n'est pas paradoxal de dire qu'elle a préparé l'explosion du racisme nordique que le protestantisme combat aujourd'hui.

Au contraire, toute adhésion de l'Allemand au catholicisme est une victoire remportée sur la tendance séparatiste du *Protestierendes Volk*. Le catholicisme met la source de toute force et de toute inspiration virile, non dans le dynamisme de la race, mais dans un idéal spirituel et transcendant. Pour lui, c'est l'Esprit qui est source de vie, et non point seulement la Race. Il soumet les énergies de l'homme à des valeurs universelles qui élargissent à l'infini son horizon, il rompt les barrières où l'enferme un idéal purement ethnique, il lui donne communication avec le monde entier et le prépare à la collaboration.

Un germanisme catholique ne peut être qu'assoupli, spiritualisé, adouci en ses formes. Il est devenu liant; c'est un germanisme authentique, mais humanisé.

Le retour voulu au paganisme ancestral que réclame le racisme satisfait les aspirations « archéologiques » de l'âme allemande, et le besoin de remonter aux origines qui n'est chez elle qu'une forme de son besoin d'indéfini. Le germanisme païen est plus directement branché sur la race; il en suit plus exclusivement la poussée; il est plus proche de la nature physique : *Blut und Boden*; mais il est moins humain. Cet humanisme, dû à l'influence de la romanité et du catholicisme, crée, au profit de l'Autriche, une première différenciation. Si le natio-

nal-socialisme a tant alarmé un Dollfuss où un Schuschnigg, ce n'est pas seulement parce qu'ils ont cru qu'il menaçait la foi catholique ; c'est parce qu'ils se sont sentis atteints dans leur patriotisme. Ils ont senti qu'avec le caractère catholique de leur culture, c'étaient les traits spécifiques du germanisme autrichien qui disparaîtraient, et leur nation même.

3) *Sentiment national et indépendance politique : la position historique de Seipel*

C'est en effet sur cette base de culture germanique qu'un sentiment national de nature particulière s'est développé.

Chaque peuple a sa façon propre de prendre conscience de soi, d'éprouver le sentiment de son unité, et si l'on peut dire, de se sentir vivre. L'opposition entre la psychologie française et la psychologie germanique est, sur ce point, devenue classique.

L'adhésion à des valeurs de civilisation communes est le plus solide et le plus profond peut-être des liens qui unissent les Français. Le lien national est, chez eux plus que chez d'autres, un lien d'essence spirituelle. Certes, ils forment une nation, c'est-à-dire un groupe constitué par les lentes alluvions de l'histoire, par les influences du milieu et de l'hérédité ; mais cela ne porte pas préjudice au caractère éminemment spirituel du lien de leur unité nationale.

La nation française reste une société de civilisation, dont les membres sont assez indifférents à la communauté ou à la disparité de race et d'origine, très sensibles au contraire à l'union que créent entre eux la foi en des valeurs spirituelles identiques ou proches les unes des autres.

Pour la même raison, la nation française porte plus

nettement que d'autres le caractère d'un groupement politique. Le sens national et le sens de l'État, sans se confondre jamais, se rejoignent assez spontanément chez le Français. C'est sans doute que le vouloir-vivre commun qui fait la nation française, impliquant en fait l'adhésion à un certain *credo* spirituel et à certains principes de civilisation, achemine plus directement vers l'organisation politique : car la politique n'est que la mise en œuvre collective d'un idéal de civilisation. Aussi, la volonté nationale est-elle, chez nous, très proche de cette volonté qui crée l'État ; la nation française se mue spontanément en société politique.

Le sentiment national germanique, plutôt que spirituel et politique, est ethnique et linguistique.

C'est à la communauté d'origine — *Abstammung*, — plutôt qu'à la communauté de civilisation, que l'âme germanique est sensible. De là une conception de la nation et de l'État qui sur plus d'un point semble l'antithèse de la nôtre. Si nous avons de l'État et de la vie sociale une conception nationaliste, unitaire, juridique, morale et humaniste, celle qui correspond le mieux à l'âme germanique est plutôt ethnique, dynamique, fédéraliste, organique.

« On ne nous comprend pas, nous, Allemands, disait Mgr Seipel dans un discours célèbre, quand, au mot *Nation* employé par nous, on donne un sens identique à celui qu'il a dans la bouche des peuples de l'Ouest. On ne nous comprend pas, quand on croit que nous aurions, — je ne parle pas seulement de nous, Autrichiens, mais de tous les Allemands, — la même idée de l'État que les autres. — Mais c'est cela, précisément, qui est de grande importance à nos yeux d'Autrichiens. Pour nous, la nation est indépendante de l'appartenance à un État ; elle est

la grande communauté de culture. Pour nous, Allemands, elle est au-dessus de l'État. Nous ne croyons pas que l'État soit, pour la Nation, la seule forme de vie, parce que nous avons vécu une autre histoire que les autres. Certes, la conception de l'État venue de l'Ouest a pénétré chez nombre d'Allemands. Je doute que ce soit un enrichissement pour les Allemands que de s'approprier une idée de l'État étrangère ; et je doute que ce soit servir la paix, que de vouloir aiguiller l'idéal national des Allemands exactement dans les mêmes voies qui ont permis à d'autres d'atteindre leur idéal, ou d'y tendre (1). »

C'est cette conception spécifiquement germanique qui inspirait à Mgr Seipel sa position au sujet de l'*Anschluss*. Il entendait assurer l'*indépendance étatique* de son pays, tout en restant fidèle à l'*unité nationale du peuple germanique*.

« Cette position particulière à l'égard des idées d'État et de Nation, ce sens différent donné au concept d'État, nous permet de trouver le chemin à suivre dans la question discutée de l'*Anschluss* de l'Autriche à l'Allemagne. Si la vie de notre nation ne trouve pas son terme ultime dans la création de l'État unitaire, alors nous pouvons aussi nous accommoder de vivre dans un État allemand qui n'appartienne pas à l'État allemand... Veut-on ne faire valoir que le concept de la nation et de l'État venu de l'Ouest, alors naturellement la nation allemande ne peut rien faire d'autre que de tendre à réaliser l'État national allemand (2). »

C'est le : *Ein Volk, zwei Staaten*, souvent répété aux temps de Seipel. Idéal proprement germanique, et qui ne peut rester ou devenir réalité historique que si le germanisme reste fidèle à lui-même et à sa tradition, s'il se

(1) Cité dans A. Klotz, *Was wird aus Oesterreich*, p. 85. Tyrolia Verlag, Wien, 1934.
(2) Cité par A. Klotz, *op. cit.*, p. 86.

garde des conceptions unitaires contraires à son génie.

Mais ils se sont bien trompés, ceux qui ont cru que cette tradition n'avait à se préserver que de la contagion d'idées unitaires « venues de l'Ouest » libéral et rationaliste. Le danger venait aussi du Nord, de Berlin, et ce double péril, au moment critique, trouvait l'Autriche en état de moindre résistance spirituelle.

4) *L'Autriche en état de moindre résistance spirituelle : l' « abandon coupable de l'Idée »*

Seipel comprenait l'âme complexe de son peuple avec une perspicacité qui sous l'homme d'État laisse deviner le prêtre. Mais qu'une telle finesse fût nécessaire pour discerner la position propre au nationalisme autrichien, montre combien était précaire cette position. *Ein Volk, zwei Staaten* : pour se réaliser, cette formule n'exigeait pas seulement que l'autre État germanique, — celui de Berlin, — voulût bien s'y prêter ; l'idée composite qu'elle exprime était trop complexe pour revigorer un peuple prêt, sinon à s'abandonner, du moins à se laisser faire. Depuis longtemps, l'ennemi était dans la place, et l'Autriche subissait les conséquences d'une infidélité à sa propre mission.

L'Autriche s'est toujours personnifiée dans une dynastie *supranationale*, qui assurait la liaison entre les peuples divers, que leur culture, la géographie et leurs besoins économiques rendaient solidaires. La dynastie a été aidée dans sa tâche par une *Dienstaristokratie* : de hauts fonctionnaires civils et militaires, « allemands par leur origine mais, par profession et par vocation, en contact intime avec les nationalités multicolores de l'Empire, qui, de Bregenz à Czernowitz, et de Troppau à Cattaro, se trouvaient chez eux partout et nulle part, parce que leur vrai home

était l'ombre des étendards noir et jaune ». Grâce à eux, l'administration, la politique et l'armée ramenaient à l'unité les éléments hétérogènes de l'Empire, et en même temps se maintenait une culture proprement autrichienne, faite de « romantisme nostalgique et de pesanteur paysanne, de joie de vivre légère et mousseuse et de scepticisme toujours mécontent » (1), le *nörgeln* fameux, culture séduisante, énigmatique, aimable, et peut-être impénétrable aux étrangers.

Or l'État autrichien, s'il n'a pas perdu le sens de sa mission, n'a pas su discerner en temps opportun que l'éveil des nationalités et le mouvement qui poussait à la formation d'États nationaux lui imposaient des tâches nouvelles. C'est Seipel lui-même qui le disait : « La mission de l'Autriche est une mission d'éducatrice : sa mission, c'est d'être le guide des autres peuples en marche vers leur indépendance politique. » — Que n'a-t-elle trouvé, « au moment opportun, la transition qui lui eût permis de substituer un lien de droit international au lien de droit interne qui l'unissait à ses voisins de l'Est » ? — en d'autres termes, que n'a-t-elle créé spontanément la Fédération danubienne que ses hésitations ont rendue impossible, et dont l'Europe aujourd'hui paie cruellement l'absence ? — 1918 est arrivé « trop tôt », dit Mgr Seipel, pour la lente Autriche, — au moment où elle cherchait le moyen d'accorder la liberté aux autres peuples, et de les introduire, comme peuples libres, dans une communauté supérieure. « Mais ceux qui s'y employaient criaient dans le désert, et ceux, trop nombreux, qui s'étaient assimilé les idées étrangères de l'omnipotence de l'État, et de l'État national, leur tenaient rigueur de crier... »

(1) *Berichte zur Kultur-und Zeitgeschichte*. XI. Band, nos 244-246. — *Oesterreichs europäische Sendung*, Wien, Reinholdsverlag, p. 89.

C'est qu'en réalité le sort de l'Autriche ne s'est pas joué seulement sur le plan politique où s'agitaient les hommes de parti et sa *Dienstaristokratie*, mais, plus profondément, dans la pensée et dans l'âme même de son peuple.

« Nous avons dans notre histoire trois ruptures... Toute rupture, dans l'histoire d'un peuple, est la suite de l'abandon coupable de l'Idée. » — Ces profondes et courageuses paroles sont encore du chancelier Seipel. La claire vue de sa destinée a été obscurcie aux yeux de l'Autriche par des apports qu'elle n'a pas su dominer ou assimiler à sa propre substance : l'idée, en un sens si peu germanique, de l'État national, le libéralisme capitaliste et bourgeois, les influences *Klein-Deutsch* venues du Nord, pour ne point parler de l'usure propre à un pays qui associe son sort à celui d'une très vieille dynastie. La clairvoyance a manqué en même temps que l'énergie.

Des trois « ruptures » qui ont brisé de plus en plus profondément l'unité spirituelle et culturelle de la nation germanique, le chancelier Seipel marquait lui-même les dates : 1806-1866-1918. — Dès avant 1806, l'Empire avait accepté l'idée étrangère de l'État territorial, conçu à la façon des pays de l'Ouest. Par là, il abandonnait l'idée essentielle du *Reich* ; ou, du moins, il se refusait à la rajeunir, à la rénover pour lui permettre de diriger l'évolution de la nation germanique. Le Saint-Empire Romain de la Nation germanique y a définitivement succombé en 1806.

« L'année 1866 est alors venue. Séduite par le succès des États nationaux, l'Allemagne a voulu en devenir un, elle aussi. Et parce que l'homme allemand, que l'on voulait étendre sur le lit de Procuste de l'État National, était trop grand pour cela, on l'a amputé »... « L'Autriche allemande a été détachée de l'empire allemand. » — 1918

enfin. — Mais faire de l'Autriche ce qu'il en a fait, « 1918 n'aurait pu le faire seul. 1866 en était la condition préalable. En dépit de l'écroulement provoqué par la guerre, il eût été infiniment plus difficile aux vainqueurs d'arracher l'Autriche au reste de l'Allemagne, qu'il ne l'était de lui interdire de se réunir à elle en passant par-dessus l'ancienne déchirure que la nation germanique avait elle-même volontairement réalisée (1) ».

5) *Germanisme contre Germanisme : l'évolution du IIe Reich au IIIe Reich*

S'il n'était mort prématurément, Seipel eût sans doute ajouté à la date de 1918 celle de 1933. Avec elle, s'achève l'évolution qui à travers l'intermède de Weimar, mène l'Allemagne du IIe Reich, — celui de Bismark et des Hohenzollern, — au IIIe Reich, celui de Hitler et de la Race-nation. Avec elle aussi se manifeste dans toute son ampleur la rupture produite au sein du germanisme.

Le IIe Reich, celui de Berlin et de Bismark, est né de la défaite culturelle de l'Autriche aussi bien que de sa défaite militaire. Nous qui avons été ses contemporains, peut-être l'avons-nous vu trop en façade, et n'avons-nous pas compris qu'il ne pouvait être qu'un moment de transition. Pourquoi ? parce qu'il reposait sur un compromis entre deux idées, deux mouvements dont il n'a jamais su faire la synthèse.

L'Empire de Bismark et de Guillaume de Hohenzollern est, d'une part, une construction gigantesque, élevée sur « le sable mouvant du libéralisme ». Pour parler plus exactement, sa naissance et son développement sont con-

(1) Seipel, Discours prononcé à Vienne, juillet 1929, cité dans A Klotz, *op. cit.*, p. 44.

temporains du foudroyant essor industriel, commercial et technique du XIXe siècle. Né avec la prospérité économique de ce siècle, il a partie liée avec elle. L'Allemagne devient ainsi « le plus américain » des États d'Europe; mais ce *Reich* « ne peut être qu'un Reich des Conseillers du Commerce, des Banques, des casernes, des faux-cols en celluloïd, du style brasserie, et des parricides ». L'âme germanique a de trop étranges profondeurs pour se satisfaire de cette culture, dont elle est pourtant fière. En réalité, il manque au *Reich* de Bismark, comme disent les Allemands eux-mêmes, « l'idée portante », le « lien métaphysique » qui donnent à un peuple une unité, une cohésion historique, et lui permettent de se personnifier en un État.

Ou plutôt, cette idée fondamentale, support de l'État, existait, mais sans lien naturel et sans harmonie avec le libéralisme capitaliste et bourgeois auquel l'Allemagne économique devait son essor. Elle existait, mais héritée en ligne directe de la Prusse : c'est l'idée de l'État militaire, adapté aux besoins d'un peuple de soldats. De là, au cœur même du IIe Reich, une dualité, source de luttes internes auxquelles il devait finalement succomber pour laisser la place au IIIe Reich.

C'est un caractère de l'État bismarkien que Carl Schmitt a bien mis en relief, — avec la vigueur de pensée qu'on ne peut certes pas dénier à ce porte-parole, le plus intelligent de tous peut-être, du national-socialisme.

Le peuple allemand, écrit-il, a des qualités militaires que possèdent peu d'autres peuples. « La Prusse s'est créé, avec le *Soldatenstaat*, ou État militaire, une forme politique conforme à son génie; par là, elle a permis au peuple allemand de durer comme unité politique. C'est dans le royaume de Prusse, puis dans l'État-major prussien, que l'État prussien, État de soldats, a trouvé la

forme et les chefs en harmonie avec le caractère réel de sa vie politique (1). »

Mais dès 1848, puis entre 1862-1866, enfin dans la Constitution du IIe Reich et dans son fonctionnement, l'opposition est apparue entre les besoins et les manières de faire de ce peuple de soldats, et ceux du libéralisme constitutionnel et parlementaire. « Car, *soldat*, ou *citoyen* épris du libéralisme, — *armée prussienne* ou *société de citoyens*, ces antithèses expriment des oppositions de *Weltanschauung*, de formation spirituelle et morale, de conception de droit, et par-dessus tout, une divergence portant sur le point de départ à adopter pour donner à l'État sa structure et son organisation. Un *État de Chef, Führerstaat*, construit par le soldat allemand, ne peut passer aucun compromis véritabie avec l'État de droit, le *Rechtsstaat,* conforme au civisme libéral. — Depuis 1848, ce qui est en jeu... ce ne sont pas les variations d'un « Régime », mais le conflit infiniment plus profond entre des types d'hommes d'essence différente. C'est la physionomie même de l'Allemand qui est en jeu, en remontant jusqu'à son être physique lui-même... »

« L'armée fut et demeura le noyau de l'État prussien ; elle n'était pas seulement, comme on l'a dit souvent, un « État dans l'État », elle était *l'État*, dans l'État. « Mais en face d'elle se dressait le droit public du libéralisme. » Il s'agissait de savoir qui l'emporterait, du *Rex*, ou de la *Lex*, — qui commanderait, du chef ou de la loi, du *Führer* ou de la *Norme Juridique*. Le dualisme qui opposait l'État militaire prussien et l'État constitutionnel de la bourgeoisie libérale « avait sa racine dans l'opposition irréductible de prétentions contradictoires qui visaient à

(1) Carl Schmitt. *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reichs*, p. 8. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934.

diriger, former et éduquer en totalité. L'évolution vers le type du citoyen libéral avait manifesté l'opposition des types d'hommes : d'un côté, *Instruction* et *Propriété*; de l'autre, le *Sang* et le *Sol*, « *Blut und Boden* (1) ».

L'avènement du IIIe Reich a mis fin au conflit. L'État libéral et constitutionnel a disparu, honni et bafoué; le *Führerstaat* lui a succédé. L'État démocratique dont les citoyens sont unis par le respect du droit sur la base de la Constitution, a cédé la place à l'État totalitaire, qui prend l'homme tout entier, qui a pour fondement l'adhésion à une même conception de la vie, *Weltanschaulicher Band*, et qui est incarné dans la personne du Chef, du *Führer*.

Ce qui fait la puissante originalité du IIIe Reich, c'est qu'il a su harmoniser la tradition prussienne de l'État, — militaire, unitaire, personnel, — avec les exigences de notre époque, qui veut un État *populaire* et *national*, et enfin, mettre son nationalisme dans la ligne du nationalisme germanique racique. Ainsi s'explique la force singulière de ce *Führerstaat*, populaire et ethnique, et l'on comprend pourquoi il exerce une telle emprise sur la masse germanique.

Beaucoup ont assisté à son avènement comme à une délivrance, à la naissance d'une forme d'État et de culture en gestation depuis longtemps. En lui s'épanouissent les aspirations séculaires, — ethniques, politiques, nationales et culturelles, — du germanisme nordique, païen et séparatiste.

Mais l'on n'a que trop raison aussi de faire remarquer que le IIIe Reich unit en lui tous les défauts des conceptions antérieures de l'État et de la nation, et qu'il les pousse à l'extrême. Avec lui triomphe la conception la plus étroite de l'État national, rétrécie encore par son

(1) Carl Schmitt, *Staatsgefüge, etc.*, pp. 12-14.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

caractère ethnique et racial. L'idée de l'État unitaire l'emporte définitivement sur celle du *Reich* supranational ; et c'est une gageure de voir une conception aussi strictement étatique user à son profit du terme de *Reich*, radicalement vidé de son sens traditionnel.

Avec le IIIe Reich, la rupture est accomplie au sein du germanisme. Une coupure aux arêtes vives s'est produite ; elle oppose le germanisme nordique et raciste au germanisme dont l'Autriche est le symbole, « attaché au respect de la personne humaine, lié à toute l'Europe par la civilisation chrétienne (1) ». L'idée autrichienne est acculée à disparaître avec l'idéal qu'elle incarne, ou à devenir une idée de combat, c'est-à-dire une idée-force servie par des hommes de volonté, par des bâtisseurs et des reconstructeurs.

6) *L'Autriche Nouvelle.*
Reconstruction intérieure et Mission Européenne

C'est l'Autriche elle-même qu'ils auront d'abord à reconstruire. — Rejetant un parlementarisme et une conception de la démocratie qui, « venus de l'Ouest », semblent ne pouvoir jeter de racines profondes en sol germanique, ils veulent renouer le fil de la tradition autrichienne, et cherchent une forme d'État qui soit en harmonie avec les caractères propres à une nation germanique. Ils se sont mis à l'œuvre au milieu de difficultés extrêmes, dont les observateurs qui suivent « l'expérience » du haut de leur observatoire occidental ne tiennent peut-être pas toujours assez compte. Ils ont cru trouver une issue à la situation périlleuse de l'Autriche,

(1) Dr Winter, vice-bourgmestre de Vienne, Interview du 7-4-1935, dans *L'Aube*.

en s'engageant dans une double voie : celle du corporatisme et celle de l'État autoritaire.

L'*Ordre corporatif*, dans la pensée de ceux qui, en tâtonnant, travaillent à sa réalisation, n'a pas seulement pour but d'établir un régime économique et professionnel sain : il vise plus haut, et par le moyen de l'organisation de la production et du travail, il veut aider à reconstituer « une communauté nationale vraiment vivante ». — « La *Volksgemeinschaft*, — le peuple, au sens total du mot, — doit reparaître après que pendant un siècle le processus de dissolution déclenché par le *libéralisme* a pénétré jusqu'au plus intime de ses cellules vitales ;... après que pendant des générations le *socialisme* l'a déchirée par la lutte des classes (1). »

« L'Autriche a fait plus que de mettre de l'ordre dans ses affaires intérieures : elle a déjà commencé à réaliser chez elle la conception de la société sur laquelle repose l'avenir : politique catholique et *fédéralisme social*. La réforme de l'État et de la société mise en train par Dollfuss n'est que la réalisation, en partie, de l'idée autrichienne fondamentale : construire une société avec des ordres (*Stände*) indépendants, arriver à une unité harmonieuse, en partant de la diversité d'une mosaïque. Si le fédéralisme territorial est un antique héritage, pour partie déjà trop recouvert par la poussière du passé, l'*État corporatif*, c'est-à-dire le *fédéralisme social*, est une conquête nouvelle, qui repose sur des traditions et des précédents anciens ; il est la condition préalable de tout ordre social organique ; et cependant, — tâche extraordinairement difficile, — il faut lui trouver des formes entièrement nouvelles (2). »

(1) Dr Johannes Messner, *Dollfuss*. Tyrolia Verlag, Wiln, 1935. p. 110. C'est nous qui soulignons.

(2) Dr Anton Klotz, *Was wird aus Osterreich*, p. 53. C'est nous qui soulignons.

La Constitution du 1er mai 1934, à son tour, s'efforce de donner corps à la conception de l'État germanique et chrétienne dans l'*État autoritaire*. « ... Un grand nombre des éléments fondamentaux de l'antique droit germanique ont été repris, qui correspondent au sentiment du droit le plus pur et le moins mélangé du peuple allemand, disait le chancelier Dollfuss dans son discours du 1er mai 1934. De même, la joie d'être une collectivité qui s'ordonne harmonieusement et organiquement, la joie de conserver une autonomie et une libre administration qui ont leur fondement dans le passé historique, trouve son expression dans la nouvelle Constitution, et cela encore appartient au trésor de l'ancien droit germanique (1). » Conforme à la tradition du droit germanique est l'harmonie réalisée entre la liberté individuelle et l'ordre collectif ; germaniques encore les libertés laissées aux corps sociaux qui constituent la nation : pays, communes, corporations ; germaniques enfin, le *Führerprinzip*, le principe autoritaire qui prévaut dans l'État et dans les communes (2).

La réorganisation intérieure de l'Autriche ne peut être l'œuvre que des Autrichiens eux-mêmes ; toute immixtion étrangère ne pourrait être que dangereuse et déplacée. Mais cette œuvre intérieure est en étroite dépendance de la situation extérieure. Les Autrichiens eux-mêmes parlent « de la primauté de la politique étrangère » dans les tâches qui s'imposent à leur pays.

Ce n'est pas là un phénomène occasionnel, mais bien plutôt une loi qui s'impose à l'Autriche. Dans une Europe pacifiée et stabilisée, la mission de la nation autrichienne

(1) Discours du Chancelier Dollfuss, cité dans Messner, *op. cit.*, p. 131.
(2) Dr Johannes Messner, *op. cit.*, p. 140.

sera tout autant, et plus encore, une mission internationale. Elle lui est imposée par la géographie, par l'histoire et par les besoins des peuples qui cherchent à harmoniser leurs cultures dans l'Europe danubienne et balkanique. L'Autriche a toujours servi de pont entre l'Ouest et l'Est, le Nord et le Sud; sa vocation nouvelle ne lui demande que d'être fidèle à sa tradition.

En politique extérieure, l'Autriche a pu être tentée de choisir entre trois voies où des sirènes inégalement séduisantes cherchaient à l'attirer, d'en adopter une à l'exclusion des autres : celle qui mène à Berlin, avec l'*Anschluss* en perspective; celle qui l'aurait agrégée au monde slave et à la Petite-Entente soutenue par la France; celle de l'Italie enfin. L'Autriche nouvelle semble s'être décidée pour une voie de sagesse qui est en même temps une voie de hardiesse : garder son indépendance nationale et se réserver la liberté d'un État qui croit en ses propres destinées.

Mais cette destinée, si elle veut la remplir, l'oblige à une politique qui demande à la fois une grande élévation de vues, et beaucoup d'adresse quotidienne. Pour l'Autriche moins que pour aucun autre peuple, l'indépendance ne peut être un splendide isolement, car l' « idée autrichienne est une idée européenne ». Son indépendance est la liberté de mouvements d'un pays qui doit nécessairement faire partie de groupements d'États divers, mais qui doit veiller à n'y entrer que sur pied d'égalité avec les autres, et qui ne doit se lier avec chacun que dans la mesure requise pour répondre à sa vocation propre. Nulle orientation unilatérale vers le Sud, l'Ouest ou le Nord; mais une série d'engagements qui permette à l'Autriche de remplir sa mission et d'*assurer la liaison entre les éléments du monde latin, du monde germanique et du monde*

slave. Politique difficile, peut-être, mais digne d'un pays qui a une grande tradition diplomatique.

C'est en tout cas la seule politique qui semble permettre à l'Autriche de remplir sa mission civilisatrice dans l'Europe nouvelle.

« En quoi consiste aujourd'hui la mission historique de l'Autriche ? demandait récemment M. Mussolini. Pour répondre à cette question, il faut partir de cette affirmation préalable : l'Autriche est un pays allemand, plus allemand certainement que la Prusse, qui est, à l'origine, un slavisme germanisé... L'Autriche allemande, dans l'Empire, a agi comme force médiatrice entre les huit ou dix peuples qu'elle comprenait... La mission historique principale de l'Autriche ne peut donc être que de continuer l'œuvre des siècles antérieurs, sous des formes nouvelles, correspondant à sa nouvelle situation, qui s'est modifiée, sans doute, politiquement, mais reste commandée par la même géographie. Cette mission, c'est de filtrer et d'équilibrer la culture allemande pour la rendre supportable et acceptable aux pays balkaniques et danubiens. Enlever de l'idée germanique (*von dem Begriff « deutsch »*) tout ce qu'elle renferme d'exclusif, de rude, de répulsif pour les autres peuples, cela peut fort bien être la mission de l'esprit autrichien en toutes ses manifesations, — de la politique à la littérature. En même temps l'Autriche est toute désignée pour établir un contact entre le monde germanique et les cultures qui s'éveillent dans le bassin danubien.

« La seconde mission historique de l'Autriche ressort du catholicisme traditionnel et conscient, fidèle et solide, de son peuple. Qui dit : autrichien, dit : catholique, mais doit se dire d'un catholicisme sérieux, conséquent, infiniment attaché à l'Église romaine, catholique et apostolique. Le catholicisme de l'ancienne monarchie nous sem-

ble avoir été maintes fois formaliste et trop lié aux nécessités de la politique : le catholicisme autrichien de l'après-guerre agit comme une foi, qui a ses racines dans l'âme autrichienne...

« La mission de l'Autriche est donc double : conserver les valeurs de cette culture germanique qui a été ennoblie et humanisée en majeure partie par le contact avec la culture latine, — être un avant-poste du monde catholique vers le Nord, vers l'Est, et au cœur de l'Europe. Avec cette double mission, l'Autriche doit reprendre conscience plus fermement de son individualité, son existence comme nation prend un sens et un but ; et l'Autriche rend grandement service à la culture européenne... La revendication de son indépendance prend une valeur et un poids particulier, en face de cette situation d'importance historique (1). »

Si nous allons chercher cette définition de la mission historique de l'Autriche nouvelle dans les paroles d'un homme d'État étranger, ce n'est pas qu'on ne la puisse recueillir de la bouche d'un Dollfuss, d'un Schuschnigg ou de leurs collaborateurs. C'est parce qu'elle prend, si l'on peut dire, valeur européenne sous la plume d'un homme d'État à qui on ne contestera pas le sens des réalités internationales.

C'est aussi parce que les paroles de M. Mussolini doivent provoquer l'émulation. La mission historique de l'Autriche, aussi bien que les nécessités politiques, la forcent à prendre appui sur l'Italie ; et les deux pays en ont bien conscience. « La communauté de langue avec l'Alle-

(1) Nous empruntons le texte de cette déclaration de M. Mussolini à *Der christliche Ständestaat*, 24 février 1935.

magne est certainement pour l'Autriche un facteur important, dit M. Mussolini, mais non moins importante est la communauté de religion avec l'Italie. » Si la mission qu'elle doit remplir oblige l'Autriche à regarder vers l'Italie, elle l'invite aussi à puiser dans les trésors de la culture latine et universaliste de la France, et la France à son tour, pour être fidèle à son devoir, doit s'ouvrir à l'Autriche. Les Protocoles de Rome, signés par MM. Mussolini et Dollfuss, joignent au Pacte politique et aux Accords économiques, un Accord relatif aux échanges culturels. Depuis lors, un Institut Autrichien s'est fondé à Rome, tandis qu'un Institut Italien était solennellement inauguré à Vienne le 21 mars 1935. C'est un exemple à suivre.

Mais si la France a des devoirs envers l'Occident, que dire de la France catholique, doublement tenue de travailler à restaurer une culture aussi étroitement liée au christianisme? Jamais, semble-t-il, une collaboration entre les catholiques des deux pays n'a si manifestement correspondu aux exigences de l'heure; jamais ils n'ont vu un champ d'activités aussi utiles s'ouvrir à leurs initiatives.

J.-T. DELOS,
Professeur de Droit International Public
à l'Université Catholique de Lille.

La renaissance spirituelle et intellectuelle en Autriche

Il y a peu de temps encore le programme du Front Patriotique autrichien eût suscité l'indignation des masses populaires. Elles eussent déclamé contre les « intrigues qui entravent la liberté individuelle » et « les artifices cléricaux ». Aujourd'hui, grâce à la sérieuse énergie avec laquelle est gouvernée l'Autriche, le gouvernement peut compter sur l'intelligente sympathie et le soutien des milieux les moins cléricaux. On veut créer un véritable *Ständestaat* (état corporatif chrétien), et on se refuse à tolérer, comme on l'a toléré par le passé, la moindre divergence entre les paroles et les actes. En Autriche, il n'advient pas, ainsi qu'en Allemagne hitlérienne, que certaines personnes accusées de délits non prouvés demeurent exclues de la collaboration générale au bien du pays. Il faut se déclarer spontanément partisan des principes gouvernementaux du nouvel état autrichien et prendre une attitude qui corresponde à la déclaration que l'on a faite. C'est l'attitude des chefs du gouvernement qui est le plus sévèrement jugée, tandis que l'indulgence croît à mesure que l'on s'éloigne du centre du pouvoir. Cette particulière conception de la responsabilité est une garantie du respect de l'autorité.

La religion du président Miklas, du chancelier Schuschnigg, du maire de Vienne Schmitz, et leur vie de famille ne sont pas des attitudes, mais l'extériorisation

spontanée et utile de sentiments profonds. Ils éveillent la confiance du peuple qui sent que l'honnêteté des hommes qui le dirigent est réelle et qu'il peut s'abandonner à eux. Ceux qui voient, le matin, le président Miklas et le maire de Vienne assister à la messe dans un recueillement profond, s'approcher souvent de la sainte table, réfuteront les diffamations répandues contre le nouveau gouvernement par ses ennemis.

Le bon exemple fait plus encore ; c'est comme une onde d'air purifiant qui passe sur tout le pays. Jusqu'ici, les Autrichiens ne montraient qu'une « piété » superficielle ; toute réflexion approfondie leur paraissait vaine et fade. Maintenant, ils se soucient plus sérieusement des choses suprêmes, qu'ils reconnaissent être les choses principales de la Vie. La Renaissance religieuse constatée avec surprise par l'observateur ne trouve pas son origine dans la contrainte ; elle s'explique comme une conséquence naturelle du bon exemple donné par les autorités supérieures. Les églises, peu fréquentées il y a quelques années, sont à présent pleines, et l'affluence aux sacrements est considérable. Personne ne sourit plus de la dévotion. Dans tous les journaux, et même dans les feuilles libérales, des communications sur la vie religieuse occupent une place considérable. Cette régénération du sentiment religieux ne demeure pas sans effet sur les autres religions : le judaïsme surtout commence à se réveiller de la léthargie où il était plongé et à prendre un essor satisfaisant.

On ne peut percevoir aucun changement de l'écorce de la vie viennoise, mais le changement intérieur qui s'y est accompli est issu de l'endroit d'où il semblait le moins possible qu'il pût partir : il a lentement fusé de la jeunesse et des ouvriers ; et, continuant à s'accomplir, il crée un élan vers la Religion qui laisse prévoir, au cours des prochaines années, un échec peut-être mortel de la social-démocratie et du national-socialisme. L'intérêt dont la majorité de la population témoigne pour les ques-

tions de la Foi fera naître alors une approbation ferme du régime actuel, et c'est par cette approbation que sera garantie et justifiée l'existence indépendante de l'Autriche.

Gardons-nous pourtant d'illusions : L'intérêt croissant qu'ils lui manifestent ne signifie pas encore que la jeunesse et les ouvriers ont déjà fait de la Religion — et surtout de la religion dans sa forme autrichienne du catholicisme romain — la directrice de leurs pensées et de leur vie. Mais le prolétariat, autrefois rigoureusement, farouchement marxiste, en est arrivé à admettre aujourd'hui des discussions portant sur la religion et sur le patriotisme. Il en est arrivé également à respecter les représentants de l'Église, et le chef ouvrier chrétien-social Kunschak jouit d'une popularité remarquable ; plus encore : on a de l'affection pour lui, comme aussi pour le courageux vice-maire de Vienne, le docteur Winter.

L'action apostolique des intellectuels groupés autour de ce penseur remarquable (ancien ami du malheureux chancelier Dollfuss) a fondé un mouvement appelé « Neuland » (pays nouveau) qui a ébranlé les bases rouges de Vienne. On ne promettait autrefois au prolétaire qu'un confort animal, une aisance dédaigneuse des choses de l'âme ; et voici qu'à présent on se soucie de ne pas limiter au corps les bienfaits dont on lui a fait la promesse, et qu'on essaie, par une charitable fraternité, d'éviter à son égard tout ce qu'il pourrait croire une aumône. Les prolétaires finissent par subir l'influence de cette sollicitude. A la campagne, un jeune clergé militant, qu'assistent des laïcs intellectuels, travaille surtout à remédier à la démoralisation et à établir une sorte de cohésion entre le catéchisme, trop superficiellement connu, et les vieilles coutumes quasi païennes.

La jeunesse a accompli déjà, et en grande partie, ce qui ne fait que naître chez les ouvriers et chez les paysans. J'ai visité de nombreuses écoles, et partout j'ai eu

la même impression : nulle part, cette caractéristique des années d'après-guerre, cette confusion destructrice au point de vue de la conception du monde et de la sexualité ; partout une poussée violente vers les sources retrouvées de la Religion. Oui, partout, j'ai trouvé évidente cette renaissance religieuse. Je n'ai à citer qu'une seule exception : une école dont les élèves appartenaient à ce qui reste de la bourgeoisie juive-libérale et de socialistes irréductibles.

Il faut avoir connu l'état de choses antérieur pour comprendre ce que signifie cette renaissance dont on a lieu de se réjouir. Sous la monarchie, on considérait l'enseignement religieux comme une chose inutile, et bien souvent les enfants ne s'approchaient de la sainte table que sous menace d'être punis... Aujourd'hui beaucoup d'enfants communient régulièrement chaque semaine, une congrégation existe dans chaque école, et l'on est surpris par l'esprit de sagesse pratique des livres d'études.

Mais ce renouvellement radical n'eût pas été possible sans cet autre renouvellement puissant qui s'est effectué dans le clergé. Ces prêtres qui s'acquittaient autrefois de leurs fonctions avec une indifférence au moins singulière n'existent plus. Sous l'influence de la lutte contre le bolchévisme et contre le national-socialisme, mais aussi par l'exemple stimulant des dévouements parfois héroïques que donnaient les meneurs de ces deux partis, il s'est constitué en Autriche une hiérarchie intellectuelle, des hommes d'Église qui possèdent de précieuses qualités et allient la prudence et la douceur au courage, et qui s'affirment les conservateurs des idées libérales dans l'État autrichien.

Le cardinal Innitzer est le principal chef de ceux qui luttent pour Dieu, et non seulement par sa dignité d'archevêque de Vienne, mais aussi par son incomparable puissance de travail, par l'expérience que lui donne sa

longue et triple carrière de pasteur des âmes, de professeur d'université (il a été recteur de l'Université de Vienne) et d'homme politique (il a été ministre de la Prévoyance sociale). Capable de tout comprendre de l'importance des devoirs ecclésiastiques, il considère, en même temps que la vie de grâce, la mission du catholicisme dans la société et dans toutes les branches du savoir humain. Le cardinal Innitzer est un homme d'environ soixante ans, fils de simples paysans tyroliens. Il est impossible d'oublier, quand on l'a vue une fois, sa face énergique, qui paraît vulgaire au premier abord et que, cependant, rendent si attirante des yeux intelligents et bons, lumineux de compréhension, de volonté ferme et de science. En route du matin au soir, s'occupant de tout, s'intéressant à tout, il assiste aussi bien à une conférence de philosophie donnée dans un cercle d'élites qu'à un congrès international, ou à la bénédiction d'un drapeau de congrégation. Il trouve, au surplus, le temps de recevoir d'innombrables visiteurs et d'accepter de multiples invitations jusque dans les centres prolétariens de la banlieue auxquels il s'intéresse comme il s'intéresse à tout. Mais, à mon grand regret, je dois renoncer à faire part à mes lecteurs des opinions du Cardinal qui n'accorde jamais d'interviews.

Quelques autres personnalités autrichiennes très remarquables font partie de l'épiscopat autrichien : le nouvel archevêque de Salzbourg, Dr Waitz, devenu évêque à soixante-dix ans, jouit d'un grand renom de prédicateur et de savant. Très lié autrefois avec la Cour, il est un des partisans les plus ardents de la cause habsbourgeoise. Mgr Pawlikovski, évêque de Graz, ancien aumônier de l'armée fédérale, dirige avec succès le diocèse le plus difficile à régir du pays. Mais l'homme le plus intéressant du haut clergé est, sans contredit, Peichl, Abbé-coadjuteur de l'abbaye bénédictine de Vienne, et membre du Conseil d'État où il est l'unique représentant du clergé. On ne saurait trop vanter l'indomptable énergie dont il a déjà fait preuve. Ses succès sont des symptômes caractéristi-

ques de la renaissance intellectuelle et spirituelle en Autriche.

Ce n'est pas la première fois qu'une idée réformatrice, issue d'un couvent a exercé une influence générale. La *Schottenabtei* (Abbaye Bénédictine) comprend un lycée dont les élèves appartiennent à l'élite du pays ; l'empereur Charles y a fait ses études ; presque tous les archiducs, et tous les hommes les plus éminents d'Autriche — le cardinal Schwarzenberg, les ministres Wittek, Windisch-Graetz, Beck, Hohenlohe ; Grillparzer, Nestroy, Bauernfeld, Schwind, Johann Strauss — sont sortis de cette abbaye bénédictine d'où, aujourd'hui, l'esprit chrétien rayonne sur Vienne et sur l'Autriche.

Les universités, malheureusement, ne prennent point encore la direction de la renaissance spirituelle observée dans les écoles primaires et moyennes. Elles sont, ainsi que les écoles techniques, ennemies de l'indépendance de l'Autriche, et tout imbues de l'esprit national-socialiste.

Le déguisement de cet esprit en esprit « authentiquement national » ajoute au danger qu'il représente... Et voici un troisième groupe du camp gouvernemental, dérivé des milieux académiques — et, à mon avis, une charge plus qu'un profit pour l'État. Dans ce milieu, la conception du monde est restée libérale, et ce fameux sentiment « betont-national » est, en quelque sorte, une opposition occulte à l'idée d'indépendance de l'Autriche. L'attitude de ce milieu envers le gouvernement n'est pas une collaboration due à une conviction profonde, mais une collaboration de pure politique.

C'est ici, d'ailleurs, que réside le grand danger pour l'Autriche nouvelle.

Tous les efforts tentés auprès de la jeunesse et des paysans qui ne fréquentent pas encore les universités resteront vains si les classes intellectuelles considèrent le gouvernement actuel comme un gouvernement provi-

soire, et ne l'acceptent que comme une espèce de mal, préférable toutefois au pire que représenterait un gouvernement marxiste.

La résistance opposée au gouvernement par tous ceux qui ne se subordonnent à l'Église et à la noblesse que parce que les circonstances les y contraignent ne peut certainement pas être sous-estimée. Cette résistance, je le répète, se révèle occulte. On ne parvient à prendre en défaut ni les subalternes qui se taisent et obéissent, ni les chefs supérieurs qui semblent travailler avec dévouement. Entre ces deux catégories de bureaucrates, il en existe une de conseillers et de secrétaires passés de l'époque impériale dans le temps présent, mi-républicains, mi-parlementaires, et qui ont toujours eu conscience de leur supériorité. Ils fournissent des lois une interprétation personnelle qui les dénature et achève de les détruire complètement.

L'Autriche nouvelle doit encore lutter contre d'autres ennemis qui, eux aussi, sont clandestins et d'autant plus redoutables : représentants de la Presse qui paraissent limiter leur activité aux arts et à la littérature, mais qui, pareils aux « nationaux authentiques », se sont ralliés au Front Patriotique, en prétendant le faire par nécessité et en assurant qu'il faut préférer Schuschnigg à Hitler. A la première occasion qui leur en serait procurée, ils n'hésiteraient pas plus que les « ultra-nationaux » à renoncer à l'orientation néo-autrichienne.

L'esprit nouveau est entré dans les lettres et dans le journalisme, mais il ne les a pas encore dirigés. On aurait tôt fait d'énumérer les quelques professeurs d'université qui sont des partisans sincères du Front Patriotique ; le nombre des publicistes qui le sont est plus petit encore. Ceux qui possèdent le pouvoir semblent plus apprécier les qualités du caractère que celles d'action, et c'est pourquoi les timides tentatives du *Heimatdienst* (service de la patrie) passent presque inaperçues de l'étranger, à côté

de la propagande bien organisée du bolchevisme et du national-socialisme. Les témoignages des deux grands satiristes autrichiens Richard von Schaukal et Karl Kraus en faveur de leur pays devraient être connus du monde entier, alors qu'ils ne le sont que d'un petit cercle essentiellement autrichien. On se contente de publier des comptes-rendus barbares au point de vue du style et de la forme, officiels et obséquieux, au lieu d'attirer dans le pays des observateurs indépendants, puisque l'Autriche n'a pas à craindre qu'on fasse chez elle des découvertes susceptibles de lui causer préjudice. On oublie souvent que les actions les plus nobles ne sont recueillies par la postérité que si l'on prend la peine d'en dresser à temps le procès-verbal ; il serait utile pourtant que la postérité pût trouver le reflet de ces ouvrages dans la littérature et dans les arts de l'époque.

Considérée en son ensemble, la reconstruction de l'État autrichien me paraît être une entreprise des plus belles et des plus grandes. Elle a été commencée en des circonstances particulièrement défavorables par des hommes courageux qui l'ont continuée en poursuivant tout ce qui pouvait lui être favorable. L'État corporatif chrétien-allemand se fonde sur une idée élevée, idée qu'on peut ne pas approuver, mais dont personne ne saurait contester l'importance. Poursuivie avec persévérance, avec modération et humanité, cette idée sera devenue d'ici quelques années une réalité défendue par la très grande majorité du peuple. Mais il faut que le développement de la politique extérieure soit permis aux gouvernants, et que l'unité soit maintenue dans les milieux gouvernementaux, et enfin que toute opposition contre l'idée-mère soit brisée.

L'empire ainsi constitué sera-t-il préférable au Troisième Reich, à l'état socialiste, ou à la démocratie sociale ? C'est la conviction personnelle qui doit y trouver une réponse. Au regard de l'histoire d'Autriche et selon les

faits historiques, il n'est qu'une seule réponse possible. Après bien des égarements, bien des confusions, la véritable voie sera découverte et aboutira à l'Autriche nouvelle.

Ce nouvel État catholique de la Justice sociale et de la charité chrétienne ne devrait-il pas être cher aux catholiques français bien que leur inclination à la démocratie s'en offusque?... Que mes lecteurs y répondent eux-mêmes. Je ne doute pas de leur réponse affirmative.

O. Forst de Battaglia.

DOCUMENTS

Déclaration de M. Pietro de Francisci, ministre de la Justice du Royaume d'Italie, — lors de l'inauguration du nouvel Institut de culture italienne à Vienne. Publiée par le Reichspost *du 20 mars 1935.*

. . . . . .

« Cet « Institut de Culture », qui représentera l'esprit latin dans la nouvelle Autriche chrétienne, est plus significatif et a plus de portée que tant d'autres fondations destinées à favoriser les échanges intellectuels, que les peuples, et l'Italie la première, ont aimé créer à toute époque.

L'essor fécond donné par Mussolini dans le fascisme, aux forces créatrices de la culture latine, — à tel point que nous considérons justement le fascisme comme le mouvement spirituel réformateur, jailli des sources toujours jeunes de la tradition latine et chrétienne, — cet essor trouve un complément et un renforcement dans l'orientation que la nouvelle Autriche chrétienne-allemande donne à sa recherche de la culture.

Ce qui rapproche aujourd'hui l'Autriche et l'Italie, ce n'est pas seulement, ce n'est pas même principalement peut-être, l'intérêt politique. C'est avant tout la conscience de posséder des principes chrétiens et spirituels communs, et, regardant vers l'avenir, d'avoir des tâches européennes et spirituelles communes à remplir. Rome, par sa langue, a créé une large base de culture commune et durable pour tous les peuples de l'Occident chrétien; continuer à construire sur cette base,

sous l'impulsion de la volonté nationale propre des peuples, c'est une mission qui est en même temps une mission européenne. En ce sens, les peuples et les hommes qui ont développé leur culture propre et indépendante sur la base du christianisme et de la latinité, forment naturellement la ligue des « bons Européens », le roc qui s'oppose à la destruction des fondements d'une culture européenne communs à tous. Dans le cercle de la culture germanique c'est l'Autriche qui, du Moyen-Age jusqu'à nos jours, a été le héraut de cette idée européenne qui nous impose des devoirs à tous.

Ce que le chancelier Dollfuss et le Dr Schuschnigg ont voulu et réalisé : l'entente entre l'Italie, renouvelée par Mussolini dans son antique esprit, et l'Autriche, rénovée sous l'impulsion de ses sentiments allemands et chrétiens, et consciente à nouveau de sa culture européenne, — ce n'est rien autre que la continuation organique et la réalisation, à un stade plus élevé, de la mission historique que l'Autriche et l'Italie ont à remplir en Europe. Le nouvel Institut de culture italienne à Vienne en témoigne autant que l'Institut autrichien à Rome, — l'actuel, aussi bien que le nouvel Institut, que dans quelques mois nous verrons se dresser, agrandi, dans la Ville Éternelle.

Pour parler aussi en juriste, — car « *justitia fundamentum regnorum* : la justice est le fondement (la base) des nations », — nous Italiens, et particulièrement, nous que le fascisme a rénovés au point de vue national, nous croyons à l'importance du droit romain pour la culture européenne. A l'heure actuelle des voix s'élèvent pour rompre la solidarité si importante que la culture crée entre les « bons Européens », et pour la discréditer. Nous croyons que cela porte atteinte non seulement au droit, mais aussi à notre commune culture européenne et chrétienne. Nous savons, en Italie, que l'Autriche de tous temps a renforcé son germanisme et lui a donné sa plénitude, grâce à l'idée romaine du droit. C'est pourquoi nous voyons dans l'Autriche un défenseur de la culture européenne. Nous savons bien ce que, au cours des siècles, nous avons donné à l'Autriche au point de vue de l'architecture, de la musique

d'église et de la peinture. Et c'est avec reconnaissance que nous reconnaissons avoir reçu de l'Autriche en échange dans ces mêmes domaines et en d'autres; quelles précieuses impulsions Rome a reçues de Vienne! — Aussi avons-nous le droit de parler franchement des liens qui nous unissent dans la mission que le monde propose aux peuples qui sont prêts à défendre l'Europe et à aider à son développement, dans le sens de son histoire.

De même que latinité et italianité n'ont jamais été opposées, mais unies au point de vue intellectuel, politique et historique, *de même les cultures allemande et latine forment une unité vivante, représentée sciemment par l'Autriche nouvelle.* Nous avons une religion commune, une culture qui est notre bien commun; un droit en grande partie commun, et nos idéals artistiques — sous les formes même les plus modernes — se rapprochent. Voilà pourquoi ces deux Instituts de Culture, celui de Vienne et celui de Rome, sont nécessaires; ils sont en même temps une espérance pour nos nations comme pour l'Europe. Et ce n'est pas à titre d'hôte d'un pays étranger que je suis venu en Autriche, mais, en ma qualité de messager de Mussolini auprès du gouvernement autrichien je me sens un habitant de la même maison, — maison dont cet institut de culture est l'emblème; je me sens ami de l'esprit allemand, italien et chrétien, esprit ouvert au monde, unifiant le monde et ayant des devoirs à l'égard du monde.

Memento des Revues

Nouvelle Revue de Hongrie, avril 1935. — LOUIS DE VIENNE : *Le sort de l'Europe centrale.* Les revendications de la Hongrie à quelques jours de la Conférence danubienne.

Europe, 15 avril 1933. — HENRI NADEL : *La nation contre la patrie.*

JEAN GUÉHENNO : *Vouloir la paix.*

Vouloir la paix, c'est d'abord ne céder à aucune de ces illusions que les gouvernements sont prêts à entretenir en nous. Avoir vaincu en soi ces illusions, c'est être désarmé. Si nous étions ce peuple si volontairement pacifique, il faudrait bien qu'enfin nos maîtres fassent la paix : ils retrouveraient le sens de l'honneur, cesseraient de mettre ce pays à la suite toujours, tantôt de l'Angleterre, tantôt de la Russie, tantôt de l'Allemagne, et se décideraient à faire d'une France désarmée et modeste, mais forte de son génie raisonnable et de sa tradition,

La Revue Universelle. Deux articles de THIERRY-MAULNIER à propos du plan de Man, *L'examen de conscience du socialisme*, 1er avril.

Contre Marx, M. de Man a raison : les forces matérielles que Marx a crues liguées infailliblement avec le prolétariat, l'implacable chaîne des événements qui devaient conduire ce prolétariat à sa victoire, les complicités que devaient trouver les opprimés dans les fatalités inéluctables où étaient entraînés leurs maîtres, ne semblent point pressées de mener à maturité la révolution universelle.

L'erreur du socialisme nouveau, 15 avril.

En face de semblables erreurs, et des désastres qu'elles provoquent, le timide essai d'un de Man... apparaît dérisoire, et il se résout en effet dans un acte de foi dérisoire en la démocratie.

HISTOIRE

HENRI TERRASSE.
Correspondant de l'Institut.

La « conquête spirituelle » du Mexique.

Les crises dont souffre un peuple ne s'expliquent souvent que par une période bien déterminée de son passé : M. Ricard nous donne, semble-t-il, l'explication de bien des circonstances du drame qui se joue actuellement au Mexique, lorsqu'il nous rapporte l'histoire religieuse de ce peuple de 1523 à 1572.

FÉLIX KLEIN.

Le schisme d'Henri VIII.

Le livre de l'abbé Constant met en pleine lumière le rôle de la politique et de la passion dans l'attitude d'un roi qui voulait rester fidèle à l'orthodoxie tout en se séparant de Rome...

PIERRE MESNARD.

Deux histoires de la Pologne.

Un livre d'érudition et une philosophie de l'histoire polonaise : deux ouvrages qui se complètent l'un l'autre.

P.-H. S.

Fénelon.

Contribution à l'étude du quiétisme avant 1694.

La « conquête spirituelle » du Mexique

Bien rares sont les livres qui étudient à fond et avec une méthode scientifique impeccable la fondation d'une Eglise. L'histoire des missions a quelque peine à se dégager tantôt du panégyrique édifiant, tantôt de la scène chronique ou des statistiques encore plus austères qu'expressives. Pourtant, dans l'histoire de toute colonie, la période des débuts a une importance unique. Chaque pays colonial connaît une sorte de jeunesse fiévreuse et féconde, mais qui dure peu. Les attitudes prises par les autochtones et les nouveaux venus ne tardent guère à se fixer. Après une période où, dans un intense renouvellement, la terre colonisée fait preuve d'une étonnante plasticité, il s'opère une sorte de cristallisation et le destin du nouveau pays apparaît bientôt presque déterminé dans ses grandes lignes.

La Nouvelle-Espagne a eu la chance de trouver en Robert Ricard, ancien élève de l'École Normale Supérieure et agrégé de l'Université — dont on a pu apprécier ici même la parfaite et directe connaissance des choses et des gens du Mexique —, l'historien impartial et pénétrant de sa « conquête spirituelle » (1). La Sorbonne a récompensé du grade de

(1) Robert Ricard, ancien membre de l'École des Hautes Études Hispaniques à Madrid et de l'Ecole Française de México, Docteur ès lettres : *La « conquête spirituelle » du Mexique*, Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572. 1 vol. in-8 de XIX-404 pp., XXII pl., 4 fig. et 1 carte. Tome XX des *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*. Paris, 1933.

docteur avec la mention très honorable cette belle synthèse, fruit de longues années de travail et de voyages, et qui est non seulement l'œuvre du plus consciencieux des érudits, mais aussi celle d'un penseur et d'un écrivain. Tout le livre, lourd de faits et d'idées, est si nettement ordonné et si éclairé d'intelligente sympathie que ses quatre cents pages se lisent avec un intérêt croissant : à la suite de l'auteur, on pénètre dans une complexe et émouvante histoire qui semble avoir conservé la chaleur de la vie.

La période de l'histoire religieuse du Mexique choisie par Robert Ricard — de 1523 à 1572 — peut paraître courte : elle est pourtant la période qui compte. En un demi-siècle, l'évangélisation du Mexique, après les essais et les improvisations du début, s'organise : les diocèses se fondent; les Ordres missionnaires s'érigent en provinces autonomes. Églises et monastères naissent de toutes parts, tandis que les conférences ecclésiastiques et les conciles s'efforcent de mettre en commun l'expérience missionnaire, de réglementer et de coordonner une action qui avait, au début, plus d'intensité que d'unité. Pendant toute cette époque, les Ordres mendiants : Franciscains, Dominicains et Augustins, sont au premier plan de l'action missionnaire ; les premiers évêques — d'ailleurs choisis dans leurs rangs — et le clergé séculier ne jouent encore qu'un rôle secondaire. Forts de leurs ressources, de leurs privilèges, de l'appui du pouvoir central, et aussi de l'influence qu'ils ont sur les Indiens avec qui ils sont presque les seuls à être en contact étroit, les Ordres mendiants sont vraiment les maîtres en même temps que les grands ouvriers de l'évangélisation du Mexique. Et cette prépondérance des réguliers accroît encore l'unité de la période où se fonde l'Église mexicaine.

On ne saurait donner, en quelques pages, un aperçu de tous les aspects de l'activité missionnaire des Ordres mendiants étudiés par Robert Ricard. Nous nous bornerons à résumer comment furent résolus, dans la Nouvelle-Espagne, deux problèmes qui sont au premier plan des préoccupations missionnaires d'aujourd'hui : celui de l'adaptation au pays

et celui de l'organisation de la mission. Les efforts faits par les missionnaires pour adapter à la mentalité des Indiens et pour organiser leur action spirituelle nous expliqueront — avec leurs vertus qui furent souvent éminentes — les succès remportés par les fondateurs de l'Église mexicaine. Certaines de leurs idées nous feront comprendre aussi pourquoi leur œuvre a été, malgré tout, étrangement incomplète.

L'adaptation linguistique est celle qui s'impose la première à tous les missionnaires. Les évangélisateurs du Mexique se mirent courageusement à l'étude des nombreux idiomes qui se partageaient le pays. Ils firent un gros effort pour répandre la langue officielle de l'empire aztèque, le *nahuatl*. Très vite ils composèrent pour leurs catéchistes et leurs fidèles des livres en langues indigènes. Bien plus, ce fut uniquement par les idiomes indigènes que les missionnaires prirent contact avec les Indiens. Malgré les ordres réitérés de la Couronne, transmis par leurs supérieurs, les religieux refusèrent presque toujours d'enseigner le castillan aux Indiens. L'évangélisation ne s'accompagna nullement d'une hispanisation : les missionnaires faisaient tout pour préserver leurs Indiens du contact des Espagnols et des exemples trop souvent déplorables qu'ils donnaient.

Toutefois dans l'exposé du dogme les religieux conservèrent l'usage des mots espagnols pour désigner des notions chrétiennes telles que Trinité, Esprit-Saint, Rédemption : ils savaient qu'un mot ancien se dépouille mal de ses sens antérieurs. Il est bien naturel qu'au temps même de la Contre-Réforme, les évangélisateurs du Mexique aient fait passer le souci de l'orthodoxie avant tout autre.

Cette défiance des vocables religieux indigènes s'explique aussi par le fait que les missionnaires ont eu à lutter sans cesse contre le paganisme indien. Il leur fallait détruire des temples, supprimer les fêtes païennes, faire la chasse aux idoles, dépister les baptisés qui conservaient en secret des

pratiques païennes. Dans leur majorité, ils n'ont pas cru qu'il était possible d'utiliser les analogies — d'ailleurs très superficielles — qui existaient entre le christianisme et quelques croyances du paganisme mexicain. La civilisation ancienne du Mexique ne leur a point paru pouvoir fournir des « pierres d'attente » où pouvait se lier l'édifice chrétien. Presque tous étaient des tenants de ce qu'on appelle aujourd'hui la « méthode de la table rase ».

Au début pourtant les missionnaires s'étaient pris d'un grand zèle pour l'étude des langues et même des civilisations indigènes. Le collège que les Franciscains avaient fondé à Tlatelolco pour les enfants des grandes familles indiennes fut quelque temps, grâce à la documentation que pouvaient fournir les élèves, un véritable centre d'études mexicaines; mais, sauf dans le domaine linguistique, ce beau mouvement ne s'étendit guère et dura peu. La hantise de l'idolâtrie et de l'hérésie devint si vive qu'en 1569 on établit le Saint-Office en Nouvelle-Espagne. Les *Doctrinas* en langue indienne furent revues et censurées. Les religieux qui se consacraient aux recherches ethnographiques et linguistiques se virent frappés de suspicion, parfois même violemment attaqués et incriminés d'hérésie. La haine du parti anti-indigène pour les amis des Indiens explique ces persécutions autant et plus que le désir de veiller à la pureté de la foi. L'œuvre scientifique des missionnaires du Mexique — considérable par sa masse — nous apparaît, du fait de ces incompréhensions et de ces critiques injustifiées, plus méritoire encore. « Tous ces livres ne représentent pas seulement d'ingrates journées de patient et minutieux labeur, ils représentent aussi parfois de longues heures de doute, de tristesse, d'amertume et de persécution » (p. 79).

En certains points, les missionnaires du Mexique, pris dans leur ensemble, ont largement dépassé le stade obligatoire de l'adaptation linguistique : ils se sont efforcés d'adapter le culte et la liturgie aux goûts des Indiens. Les Mexicains avaient des temples imposants, des fêtes nombreuses où tout le peuple prenait part. Toutes ces splendeurs païennes,

les missionnaires voulurent les remplacer par des splendeurs chrétiennes. Ils célébrèrent le culte avec pompe en donnant une large part aux chants et à la musique pour lesquels les Indiens étaient fort bien doués. Leurs églises et leurs couvents furent souvent somptueux : avec raison, évêques et vice-rois reprochèrent parfois aux religieux d'avoir cédé à la tentation de la magnificence. Afin de satisfaire au goût des Indiens pour la pompe des manifestations collectives, ils multiplièrent les confréries et les processions. Ils s'efforcèrent même, en dehors du culte proprement dit, de christianiser les chants et les danses indigènes. Les « danzas de moros y cristianos » qui célébraient le triomphe de la vraie foi furent importées d'Espagne. Ces chants et ces danses extra-liturgiques ont pu conserver parfois quelque relent de paganisme; mais dans l'ensemble les missionnaires ont réussi cette christianisation des réjouissances populaires. C'est même une des parties de leur œuvre qui a le mieux résisté au temps : des chants et des danses du XVIe siècle survivent dans bien des points du Mexique. Le théâtre sacré, importé d'Espagne et qui connut parmi les Espagnols du Mexique une magnifique fortune, fut largement utilisé par les missionnaires, surtout par les Franciscains, qui composèrent de nombreux *autos* en langue indigène. Ces représentations permettaient à la fois de distraire, d'amuser et d'édifier les Indiens. Mais, contrairement à ce qu'on a pu croire, ce ne sont pas les religieux, mais les évêques qui ont organisé les grands pèlerinages mexicains comme celui de Guadalupe.

Ainsi les premiers missionnaires du Mexique firent un immense effort pour adresser aux Indiens une prédication dans leur langue et pour utiliser, dans l'intérêt de l'évangélisation, les goûts et les talents naturels des Mexicains.

*
* *

Plus encore que sur l'adaptation catéchistique et liturgique, les efforts des missionnaires mexicains portèrent sur

l'organisation de la mission. Une volonté anime toute cette œuvre : celle de séparer à tout prix les indigènes des Espagnols installés au Mexique, qui n'apportaient souvent aux Indiens que de mauvais exemples, sans parler des abus de pouvoir et des exactions. Pour grouper plus facilement leurs catéchumènes et les garder sous leur autorité, hors des contacts malfaisants, les missionnaires fondèrent souvent des villages. Bâtisseurs de villes neuves et organisateurs de sociétés nouvelles, ils furent souvent de bons ingénieurs agronomes et de dévoués médecins. En bien des endroits ils exerçaient ainsi l'autorité temporelle autant que la spirituelle : aussi lorsque des querelles éclatèrent entre les religieux et les évêques, les vice-rois eurent-ils tendance à donner raison aux premiers, car ils savaient que c'étaient eux qui tenaient le pays. Cette réunion entre les mains des réguliers des pouvoirs des deux ordres eut à la fois des avantages et des inconvénients. Les religieux — et aussi les évêques — furent, en face des fonctionnaires de la Couronne, les meilleurs défenseurs des Indiens. Mais en gardant les Indiens à l'écart de la vie espagnole qui se fondait dans les villes, en refusant de leur enseigner le castillan, ils les maintenaient en dehors du Mexique nouveau. Et le jour où les missionnaires disparurent, les communautés chrétiennes, maintenues en tutelle et fermées au monde extérieur, ne furent pas capables de se gouverner elles-mêmes.

L'organisation matérielle de la mission elle-même fut poussée très loin par les Ordres mendiants. Lorsqu'ils s'installèrent dans des pays encore peu sûrs, ils furent souvent amenés à bâtir des couvents fortifiés d'une allure imposante et d'une magnifique ordonnance, qui restent parmi les plus beaux monuments du Mexique. Pour permettre à d'énormes foules de catéchumènes ou de fidèles de suivre le Saint-Sacrifice, les missionnaires se contentèrent parfois de placer des autels sous de petites chapelles ouvertes dans les énormes cours ou *patios* de leurs couvents. Mais ils furent aussi amenés à créer de nouveaux types d'édifices sacrés : tantôt ce furent de vastes oratoires à nefs parallèles ouvertes sur

les *patios* — sans doute imités des salles de prières des mosquées espagnoles —, tantôt de belles chapelles latérales, ouvertes, elles aussi, sur le vaste enclos où se pressaient les fidèles.

Cette architecture religieuse emprunta ses éléments à l'Espagne; tous les styles qui se partageaient la Péninsule au XVIe siècle se retrouvent au Mexique : le mudéjar et le plateresque se mêlent aux formes de la Renaissance espagnole. Mais, par peur des tremblements de terre, cette architecture se fait — au moins à l'extérieur — plus massive, se charge de lourds contreforts. Elle acquiert aussi une rare puissance et souvent une beauté plus rude et plus forte. L'emploi de la main-d'œuvre indienne modifie le modelé et parfois même la composition de la décoration sculptée. On assiste vraiment dans les églises et les monastères du XVIe siècle à la naissance du nouvel art mexicain. Si le Mexique a été et reste le grand pays d'art du Nouveau Monde, il le doit, autant qu'aux remarquables aptitudes de ses habitants, à ses missionnaires et à son clergé. Sans doute, en quelques endroits, églises et couvents furent inutilement vastes et somptueux. L'historien de l'art a tendance à être indulgent pour les religieux qui ne surent pas garder la mesure en mettant la beauté au service de la Vérité. Et ceux-là mêmes qui seraient tentés de condamner sévèrement ce luxe de bâtisse ne penseront pas sans tristesse qu'un grand nombre de ces couvents et de ces églises sont aujourd'hui abandonnés et tombent en ruines. Le Service des Monuments Historiques du Mexique, faute de ressources, a dû borner son effort à restaurer un petit nombre de ces monuments. Bien des chefs-d'œuvre de l'art colonial sont ainsi condamnés à une mort lente, et chaque année voit disparaître un peu de la beauté nouvelle que l'Espagne avait apportée à l'Amérique.

Ces vastes ensembles d'architecture religieuse étaient le centre d'une vie intense. On a vu combien la vie liturgique avait d'ampleur et de pompe. Les processions, le théâtre édifiant, étaient autant d'occasions d'amener les Indiens au centre visible de la mission. Dans ces communautés à la fois

spirituelles et temporelles, l'apostolat de la charité ne fut pas oublié; les missionnaires du Mexique furent de grands fondateurs d'hôpitaux. Les Augustins n'hésitèrent pas à mettre tous les fidèles à la disposition de l'hôpital. Les Indiens chrétiens, hommes et femmes, assuraient tour à tour le service des malades. Le temps qu'ils donnaient à l'hôpital était une période de retraite et de vie spirituelle plus intense : l'exercice de la charité et le perfectionnement spirituel allaient de pair.

Les missionnaires ne négligèrent ni l'enseignement primaire, ni l'enseignement technique. Les difficultés se trouvaient accrues du fait que les religieux tenaient à enseigner dans des langues indigènes qui ne s'écrivaient pas ou qui n'avaient que des écritures figuratives et rudimentaires. Tantôt par l'emploi de caractères hiéroglyphiques, plus souvent par l'emploi de caractères latins, les missionnaires parvinrent à organiser un enseignement à l'usage des Indiens. L'enseignement technique fut très répandu et forma, avec d'innombrables gens de métier, de véritables artistes indigènes. Dans cette œuvre pédagogique il y eut pourtant deux graves lacunes. L'enseignement des filles fut presque aussitôt abandonné qu'entrepris. Et l'essai qui avait été fait dans diverses écoles — et surtout au collège franciscain de Santiago Tlatelolco — pour former une élite indigène, se heurta à une hostilité presque générale et ne fut pas poursuivi.

Les résultats acquis à la fin du XVIe siècle disent l'intensité de l'effort fourni par les missionnaires et aussi la valeur de la plupart de leurs méthodes. Il existait chez les Indiens de vastes et belles communautés en pleine croissance. Robert Ricard, en faisant le tableau de la vie spirituelle des nouveaux convertis, montre les résultats de cette « conquête spirituelle » du Mexique. « Avant l'arrivée des Espagnols, le paganisme pénétrait toute la vie des Indiens, de la naissance à la mort, du temple à la maison particulière, dans la guerre comme dans la paix. Cette vie, il fallait la pénétrer de christianisme; autrefois, l'Indien retrouvait partout ses divinités païennes : elles l'obsédaient, il ne pouvait en déta-

cher sa pensée. Désormais, c'est le Christ qui va l'obséder, c'est lui qu'il va trouver partout, ou ses prêtres. Dès sa naissance, il est fait membre de l'Église du Christ. Il trouve le Christ dans l'âme de ses serviteurs, qui ont tout abandonné pour venir travailler à son bien temporel et à son salut éternel. Il le trouve dans les monastères où on lui enseigne le catéchisme, la lecture et l'écriture, dans les sanctuaires où se déroulent de magnifiques cérémonies, dans les ateliers où il s'initie à un métier, dans les hôpitaux où on le soigne lorsqu'il est malade. Il le trouve dans les rues et sur la place du village qu'il habite : ici se dresse l'église, là défilent les processions, là s'élève la scène du prochain *auto sacramental*. Le Christ le poursuit jusque dans sa famille, qu'il ne peut constituer que selon sa loi, jusque dans sa propre maison, où il entend les cloches annoncer les offices, où le catéchiste vient l'appeler pour la messe ou pour la classe. Il le poursuit jusque dans ses réjouissances : tous ses divertissements païens sont remplacés par des divertissements chrétiens, aussi brillants, aussi animés, aussi séduisants. Il naît, il vit, il meurt dans le Christ. Les missionnaires du Mexique ont transmis à leurs Indiens un christianisme intégral, puisque le christianisme ne mérite réellement ce nom que lorsqu'il informe et pénètre, que lorsqu'il fait toute la vie de l'homme, jusque dans ses moindres actions et ses plus fugitives pensées » (p. 340).

*
* *

Cette œuvre, admirable dans son ensemble et qui apparaît, si l'on considère les immenses difficultés auxquelles elle se heurta, d'un mérite infini, ne pouvait être exempte d'imperfections et d'erreurs. A l'exemple de l'auteur, nous glisserons rapidement sur les querelles de détail entre les trois Ordres mendiants, sur les conflits qui opposèrent les évêques et les séculiers aux réguliers, sur la tendance de quelques religieux missionnaires à s'accommoder trop aisément d'une paisible vie conventuelle et à faire passer les intérêts, les coutumes ou les convenances de leur Ordre

avant certaines nécessités de l'apostolat. Ce sont là faiblesses humaines qu'on pourrait retrouver en d'autres temps et en d'autres pays de mission. Aussi bien, les chroniques, même monastiques, retiennent mieux le bruit des querelles que le parfum des vertus. Il faut savoir gré à Robert Ricard de n'avoir pas cédé à la tentation de la petite histoire, qui empêche si souvent de voir la grande, et d'avoir mis ces chicanes à leur place exacte et secondaire. Mais quelques-unes des faiblesses de l'œuvre missionnaire au Mexique tiennent à des erreurs de principe qui valaient d'être relevées.

Par une étrange contradiction, ces missionnaires qui évitèrent soigneusement d'européaniser et d'hispaniser les Indiens, qui utilisèrent si bien leur habileté manuelle, n'eurent qu'une médiocre confiance dans leurs aptitudes intellectuelles et spirituelles. Sans doute les missionnaires dispensèrent largement le Baptême et aussi le Mariage, mais ils n'admirent que de loin en loin les Indiens à la Confession et à la Communion. A ces religieux, qui appartenaient pourtant au pays le moins janséniste du monde, l'Eucharistie semblait devoir être la récompense d'une piété et d'une vertu déjà affermies. Si bien des religieux se firent les défenseurs des Indiens, si quelques-uns allèrent jusqu'à s'intéresser à leurs civilisations anciennes, dans l'ensemble, les missionnaires du Mexique subirent, au moins sur le plan spirituel, la contagion du parti anti-indigène qui ne tarde guère à se former dans tout pays colonial. En majorité, ils pensèrent que les Indiens, dans l'ordre religieux aussi bien que dans l'ordre politique, devaient, pour longtemps encore, être considérés comme mineurs. Les mêmes fausses raisons qui firent renoncer à former une élite indienne, empêchèrent le Mexique d'avoir le clergé indigène qui seul eût pu achever et consolider l'évangélisation du pays. Sur ce préjugé des évangélisateurs du Mexique, Robert Ricard porte le jugement le plus juste et le plus modéré : « On se tromperait étrangement si l'on nous prêtait le dessein de dénigrer cette œuvre, admirable sur tant de points. Mais nous sommes obligé de constater qu'elle recélait des faiblesses, ou plus exactement une seule,

mais capitale, c'est qu'elle impliquait la présence perpétuelle du missionnaire étranger. Nous disions tout à l'heure que les évangélisateurs du Mexique aimaient passionnément leurs Indiens. Mais ils les aimaient comme des enfants, ou comme certains parents aiment leurs enfants, sans pouvoir se résigner à les voir grandir : les Indiens n'avaient pas droit au titre de *gente de razón*, réservé aux blancs et aux métis. Ce sentiment explique en partie pourquoi les religieux ne leur enseignèrent pas le castillan et ne leur donnèrent pas de prêtres de leur race. L'ignorance du castillan avait l'avantage immédiat de préserver l'Indien contre le contact dangereux de l'Européen. Mais elle creusait un fossé entre les deux éléments, et elle fut cause que la masse indienne, isolée par cette barrière que la sollicitude tutélaire des missionnaires avait maintenue, resta en dehors de l'évolution générale du pays. Les religieux servaient de guides et d'intermédiaires avec l'administration; mais, quand ils disparurent ou que leur zèle s'éteignit, le pont se trouva rompu. Les communautés indiennes, désorientées, incapables de se passer de leur direction, se trouvèrent brusquement face à face avec les Européens, contre lesquels elles se heurtèrent. Les Indiens s'isolèrent alors encore davantage, moralement surtout, se replièrent sur eux-mêmes, et c'est ainsi qu'aujourd'hui un des problèmes essentiels du Mexique est celui de l'incorporation de l'Indien à la vie civique et à la vie civilisée.

« Et de même que l'on baptise les enfants tout petits, car les parrains sont là qui répondent d'eux, de même les missionnaires accordaient libéralement le baptême aux Indiens, car ils comptaient bien être toujours à leurs côtés pour veiller à l'exécution des engagements qu'ils avaient contractés. Mais c'est à peine s'ils songèrent à les admettre au sacerdoce, car pareille mesure impliquait une émancipation qu'ils ne prévoyaient point. Un clergé indigène paraissait inutile, et la pensée d'un épiscopat indigène aurait passé pour une folie. Une création de ce genre était contradictoire avec le système de la tutelle. Pourtant, il y avait là un grave danger : faute de ce clergé indigène complet, l'Église de Nouvelle-Espagne

ne pouvait avoir un caractère suffisamment national. Ce trait explique peut-être en grande partie l'histoire du catholicisme au Mexique et l'hostilité dont les gouvernements l'ont poursuivi depuis plus d'un siècle » (p. 340-341).

∴

Les crises dont souffre un peuple ne s'expliquent souvent que par une période bien déterminée de son passé, et l'histoire — lorsqu'elle n'est pas approximative — nous donne mainte fois la clef de l'actualité. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des missions, à l'histoire coloniale, comme au présent et à l'avenir de notre sœur l'Amérique latine, trouveront dans le livre de Robert Ricard beaucoup à apprendre et beaucoup à méditer. Alors que trop d'historiens se font, parfois en toute inconscience et par simple étroitesse de vues, les champions du primat du politique ou du primat de l'économique, il faut savoir gré à Robert Ricard — entre bien d'autres choses — d'avoir rappelé avec autant de discrétion que de netteté, par le simple et lumineux exposé de faits incontestables, que l'histoire spirituelle est la seule à donner les raisons dernières de la destinée des peuples.

Henri Terrasse,
Correspondant de l'Institut.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Le Schisme d'Henri VIII

Sur certaines périodes ou certains événements de l'histoire, pour peu qu'y interviennent des préventions nationales ou confessionnelles, n'arrive-t-il pas, souvent, que l'abondance des documents et des publications projette plus d'ombre que de clarté? Tel fut longtemps le cas, semble-t-il, pour ce qui touche aux origines du protestantisme en France et en Angleterre. Il est agréable de constater que maintenant il n'en va plus de même, grâce principalement à deux historiens catholiques dont tout le monde reconnaît l'impartialité aussi bien que la science impeccable et le talent d'exposition. Qui veut connaître et surtout comprendre les premiers temps de la Réforme n'a plus qu'à étudier, pour notre pays, l'œuvre d'Imbart de la Tour; pour l'Angleterre, celle de l'abbé Constant. Aux travaux du premier, une mort subite a mis fin en 1925 (1). Les travaux du second sont en plein rendement, et c'est d'eux aujourd'hui que nous voulons faire profiter

(1) Pierre Imbart de la Tour n'avait encore publié que les trois premiers volumes de son *Histoire de la Réforme en France*. Le quatrième volume, consacré à Calvin et dont nous pouvons affirmer le très vif intérêt pour l'avoir lu presque tout entier en manuscrit du vivant même de l'auteur, va prochainement paraître grâce aux soins de ses amis. M. Jacques Chevalier l'annonce et en donne des extraits dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er septembre 1934. — Il nous faut signaler aussi les deux volumes de M. Lucien Romier sur *Les Origines politiques des Guerres de Religion*, son *Royaume de Catherine de Médicis*, sa *Conjuration d'Amboise* et ses *Catholiques et Huguenots à la Cour de Charles IX*. Librairie Académique Perrin.

le lecteur. Le *Schisme Anglican*, publié chez nous en 1930, vient seulement de paraître en anglais, et cette traduction, augmentée d'utiles compléments, reçoit, en Grande-Bretagne comme en Amérique, le plus flatteur des accueils : à la fois chez les catholiques, heureux d'un pareil renfort, et dans les milieux protestants, où l'on voit qu'il détruit, par un limpide exposé des faits, nombre d'erreurs invétérées (1).

Hilaire Belloc, qui est, avec Chersterton, le plus en vue des auteurs catholiques anglais, en a lui-même écrit la Préface. Le « Club catholique du livre mensuel » en a distribué quinze cents exemplaires, malgré le prix élevé de seize schillings. Le grand collège irlandais de Maynooth l'a adopté comme *text-book* pour ses étudiants.

Du côté protestant, signalons cette Note de la *Bibliographie d'Histoire Britannique* : « œuvre impartiale et classique », et l'éloge sans réserve du Supplément littéraire du *Times* : « Le livre repose sur une documentation aussi étendue qu'éclectique... Le sujet est ordonné et exposé avec la lucidité particulière qu'on attend des savants français. » Nous citerons plus longuement l'article du *Monthly Recorder*, parce qu'on y trouve, avec le témoignage d'une revue calviniste, le résumé des impressions que nous a faites à nous-même la lecture d'un texte on ne peut plus agréable à suivre et de notes qui épuisent à fond le sujet : « Un savant français vient de nous donner ce que les savants anglais n'ont pas réussi à faire : une admirable étude de la Réforme en Angleterre au temps d'Henri VIII... De même que M. Halévy nous donne le meilleur tableau de l'Angleterre au XIXe siècle, ainsi le Dr Constant nous donne de la Réforme anglaise jusqu'en 1547 la vue la plus claire que nous ayons jamais eue. Le lecteur y trouve, en trois cents pages que n'interrompt

(1) G. Constant, *La Réforme en Angleterre : Le Schisme Anglican. Henri VIII* (*1509-1547*), Librairie Académique Perrin, 1930. Traduction anglaise du même, par le Rev. R. T. Scantlebury (London, Sheed and Ward, 1934).

aucune note ou référence, toute l'histoire du règne racontée d'une façon aussi lumineuse qu'attrayante. Suivent quatre cents pages de notes, qui feront le bonheur de quiconque étudie à fond cette époque. Elles dépassent le chiffre de deux mille, et chacune est l'œuvre d'un savant véritable. »

Ce qu'il y a de plus frappant dans l'histoire du Schisme d'Henri VIII, c'est, d'une part, l'application constante du souverain à ne pas sortir de l'orthodoxie, tout en se séparant de Rome ; d'autre part, la facilité avec laquelle, dans cette rupture, il se fait suivre de son peuple et de presque tout le clergé d'Angleterre.

Henri VIII avait reçu dans sa jeunesse une éducation théologique plus sérieuse que beaucoup de clercs de son temps. Il fut des tout premiers à combattre l'hérésie protestante, et le traité qu'il publia contre Luther en 1521, l'*Assertio septem sacramentorum*, lui valut du Saint-Siège le titre de Défenseur de la foi. « S'il ne se faisait chef de l'Église anglicane, écrit Cervini, le futur pape Marcel II, son sentiment serait catholique. » Même dans les phases les plus violentes de sa lutte avec le Pape, il continua d'entendre une messe chaque matin ; il ordonna, sur son testament, qu'on en célébrât de nombreuses à son intention. Un trait met bien en évidence sa double préoccupation de détruire l'hérésie et d'empêcher l'union avec Rome : en un même jour, le 30 juillet 1540, il fait brûler trois hérétiques pour avoir attaqué la foi véritable, et il fait pendre trois prêtres catholiques coupables de ne pas le reconnaître comme le chef de l'Église anglaise.

Les VI Articles qu'il imposa en 1539 prennent exactement le contrepied du luthéranisme. D'après le premier de ces articles, quiconque niera la transsubstantiation sera brûlé et ses biens seront confisqués ; l'abjuration même ne le sauvera pas du bûcher. Les cinq autres ordonnent d'admettre la communion sous une seule espèce, le célibat ecclésiastique, le caractère obligatoire du

vœu de chasteté, la messe pour les âmes du Purgatoire, la confession auriculaire : une première faute contre ces prescriptions entraînera la perte des biens et la prison ; une deuxième faute, la mort réservée aux traîtres, sans l'assistance du prêtre. Dans les deux semaines qui suivirent la promulgation de la loi, il y eut cinq cents arrestations à Londres ; elle donna lieu à maintes persécutions durant les huit dernières années du règne et arrêta net les négociations qu'avaient entamées les protestants d'Allemagne pour s'entendre avec la nouvelle Église d'Angleterre.

Le dernier formulaire de foi, qui date de 1543, n'est pas moins catégorique. Il est intitulé *The necessary Doctrine and Erudition for a Christian Man, set forth by the King's Majesty of England.* Henri VIII en écrivit lui-même la Préface, et on l'appela le *King's Book.* Il est tellement conforme à la pure doctrine que, sous le règne de Marie la Catholique, le Cardinal Pole ordonna de continuer à le lire en chaire.

Si étrange que cela paraisse, on peut donc dire qu'Henri VIII a devancé le Concile de Trente dans sa condamnation du protestantisme : attitude d'autant plus frappante qu'elle rencontra de très vives oppositions, celle de Cramner, notamment, qu'il avait nommé archevêque de Cantorbéry (avec l'agrément, un peu surprenant, du Pape), et celle de Cromwell, ministre tout-puissant. Ce dernier, qui avait longtemps joui de l'amitié du prince, n'en fut pas moins, à cause de son attachement à l'hérésie, condamné comme traître et par conséquent voué au bûcher ou à la potence ; ce fut seulement par une suprême faveur que sa peine fut commuée, et que sa tête tomba sous la hache du bourreau.

Mais, si la volonté royale de maintenir le dogme, la liturgie et les pratiques traditionnelles, se heurtait à des tendances vraiment protestantes, elle trouvait, par contre, un appui dans le groupe nombreux des prélats les plus pondérés et les plus sincèrement chrétiens, parmi lesquels

se distinguaient Gardiner, évêque de Winchester, Stokesley, évêque de Londres, Bonner, évêque de Hereford, Tunstall, évêque de Durham. Ils se croyaient, ou en tout cas se disaient, fidèles au dogme catholique, en même temps qu'ils favorisaient le divorce du roi et acceptaient sans peine sa suprématie dans le domaine religieux. Ainsi, pensaient-ils, on l'empêchait de s'appuyer exclusivement sur les esprits avancés qui voulaient, eux, une réforme doctrinale. Suivant une remarque de l'abbé Constant, qui n'est pas exacte en religion seulement, « lorsque, dans un État, le parti modéré se cantonne dans l'opposition, le gouvernement se tourne fatalement vers les partis extrêmes. Henri VIII ne fut pas réformateur, parce qu'il eut pour lui le parti modéré ». Devant ce premier effet de leur attitude, les Henriciens, comme on appelle ce groupe de conservateurs, purent l'estimer la plus sage et la plus favorable aux intérêts de la foi. Leur illusion ne devait pas durer. La suprématie religieuse du roi, qu'ils avaient favorisée contre celle du Pape, s'employa bien, tant que vécut Henri VIII, à maintenir la vraie doctrine ; mais sous Édouard VI, son fils et successeur, elle servit à la combattre. Rendons-leur cette justice, qu'ils surent alors se montrer fermes dans la privation de leur siège et devant la prison même. Empressés à redevenir catholiques romains, sous le règne de Marie Tudor, ils le restèrent presque tous au temps d'Élisabeth et ils refusèrent à celle-ci le serment qu'ils avaient accordé à son père.

Ennemi farouche des hérétiques et champion fidèle de l'orthodoxie, Henri VIII aurait-il droit, de ce chef, à une certaine réhabilitation ? C'est tout le contraire, à notre avis, qu'il faut déduire de son attitude, car elle ne laisse à sa scission d'avec l'Église Mère aucun motif, aucun prétexte d'ordre religieux. En une matière qui engage, pour son peuple et pour lui, les plus graves intérêts de l'âme, il n'obéit qu'à des mobiles d'ordre politique et, qui pis est, à des mobiles d'ordre passionnel.

S'il demande, ou plutôt s'il exige, son divorce d'avec Catherine d'Aragon, — sa belle-sœur, il est vrai, mais qu'il a épousée avec une dispense de Rome et qui lui a donné six enfants, dont il ne reste qu'une fille, — c'est un peu, sans doute, pour assurer le trône à un descendant mâle et pour éviter le risque d'une nouvelle guerre des Deux-Roses (crainte bien mal fondée, puisque après lui régneront deux de ses filles, Marie et Élisabeth); mais c'est surtout, et bien plus sûrement, parce qu'il s'est épris d'une femme plus jeune et plus séduisante que la tante de Charles-Quint. Lorsque, après sept années d'atermoiements inspirés par la crainte de rompre, Clément VII ne laisse presque aucun espoir d'annulation, Henri VIII cherche ailleurs la sentence qu'il lui faut, et il l'obtient immédiatement (1532) de son archevêque de Cantorbéry, Cramner. Quand Anne Boleyn, la nouvelle épouse, aura cessé de plaire, le même prélat prononcera contre elle (1536) un nouveau divorce que suivra la mise à mort. Jeanne Seymour, la troisième femme, ayant succombé en couches, Henri contractera un quatrième mariage avec Anne de Clèves et le fera annuler peu après, en 1540, par Cramner toujours parfaitement docile. Puis, ce sera le tour de Catherine Howard, laquelle sera bientôt décapitée pour adultère; et enfin viendra Catherine Parr, assez tard celle-là, pour survivre au royal Barbe-Bleue. Il mourut en 1547.

Anne Boleyn solennellement épousée (trois mois avant la naissance de sa fille Élisabeth), le Pape, qui avait refusé le divorce, ne pouvait autrement faire que de déclarer nul ce mariage et de condamner le roi. Celui-ci n'en tint aucun compte, pas plus que de l'excommunication qui, bien loin de l'amender, ne fit que l'endurcir dans sa révolte (1). Dès 1531, il s'était fait reconnaître par

(1) Clément VII avait menacé le roi de l'excommunication, mais ne l'avait point lancée. Elle ne fut portée que par Paul III après l'exécution de Fisher et de More, et après la profanation des reliques de saint Thomas Becket

la Convocation (sorte de Parlement religieux) comme « chef suprême de l'Église autant que la loi du Christ le permet ». Cette restriction, si vague soit-elle, disparaît maintenant, et Henri s'attribue tous les pouvoirs d'administration, de discipline, d'enseignement même. D'après le *Supremacy Act* de 1534, « le roi a tout pouvoir d'examiner, répudier, ordonner, redresser, réformer, réprimer, amender tels erreurs, hérésies, énormités, abus, offenses et irrégularités qui doivent ou peuvent être réformés légalement par autorité ou juridiction spirituelle..., afin de conserver la paix, l'unité et la tranquillité du royaume, nonobstant tous usages, coutumes et lois étrangères, toute autorité étrangère ». C'est du roi que dérive toute juridiction, et, s'il en délègue une part aux évêques, ce n'est que faute de pouvoir l'exercer personnellement. « Tout sujet qui, en Angleterre et en Irlande, possède quelque juridiction spirituelle la tient du roi, l'exerce par le roi et sous sa dépendance. »

Qu'un monarque absolu, intoxiqué de sa puissance et esclave de ses passions, ait prétendu concilier une telle attitude avec la fidélité aux principes du catholicisme, on n'en est qu'à moitié surpris. Ce qui paraît plus extraordinaire, c'est qu'il ait été, dans sa rébellion, suivi sans presque aucune résistance par la plupart de ses sujets, simples fidèles ou gens d'Église. Sauf l'évêque Fisher, le chancelier Thomas More, et quelques moines Franciscains ou Chartreux, qui moururent plutôt que de prêter un serment schismatique, les évêques, les prêtres séculiers, les religieux, les professeurs d'université, se soumirent comme les laïcs à la volonté du roi et signèrent tout ce qu'il proposa. Il n'était presque personne, à la fin de 1534, qui ne l'eût reconnu pour seul chef spirituel; et lorsque, au mois de février 1535, il demanda aux évêques de rétracter le serment qu'ils avaient fait au Saint-Siège le jour de leur sacre, pas un seul ne s'y refusa. A la fin de 1535, dit M. Constant, « la défection est générale, abso-

lue, complète ». S'il y eut, dans les comtés du Nord, deux soulèvements, cruellement réprimés, ils furent dus surtout à l'indignation contre les exigences du fisc et contre la spoliation des monastères qui seuls pouvaient soulager la misère du peuple (1). Les insurgés, connus sous le nom de « pèlerins de grâce », ne faisaient, du reste, point difficulté de reconnaître, comme tout le monde, le roi pour chef de l'Église.

Il n'est pas possible, cependant, que tout un clergé, tout un peuple, pour employer les termes de M. Constant, soient devenus schismatiques d'un seul coup et par la volonté d'un seul homme. L'Angleterre ne se serait pas aussi vite séparée de Rome si elle n'y eût été préparée par des causes lointaines et profondes.

Peut-être faut-il en chercher la première dans les conflits incessants qui avaient, durant le Moyen-Age, opposé les princes temporels et le Saint-Siège, celui-ci assez fort pour obliger ceux-là à respecter l'unité du monde chrétien. Au XIIe siècle et au XIIIe, Henri II avait dû s'incliner devant Alexandre III, et Jean sans Terre devant Innocent III. Mais au XVIe siècle, il ne subsistait, d'un pareil état de choses, que des souvenirs humiliants. Et d'autres rancunes s'y ajoutaient : contre les immunités ecclésiastiques en matière de justice et d'impôts ; contre les redevances exigées par Rome à titre d'annates et par les églises ou les monastères à titre de dîmes ; contre la vie parfois scandaleuse des prêtres, des moines, voire même de quelques évêques. Les violentes attaques de Wicliffe avaient pu échouer grâce à l'énergie de la répression : le peu qu'elles avaient eu d'exact continuait de troubler les esprits.

L'Église, pour se défendre de tant de reproches et de griefs, prendra, au Concile de Trente, le grand et unique

(1) Il ne fait doute pour personne qu'il faille attribuer à cette spoliation subite et générale des monastères la plaie, encore mal guérie, du paupérisme anglais.

moyen, le seul efficace ; elle se réformera elle-même. A la fin du XVe et au début du XVIe siècle, elle recourt de préférence aux condamnations doctrinales ou disciplinaires et à la ressource suprême de l'excommunication. Mais, elle-même, cette arme, autrefois si redoutée. demeure inefficace, pour avoir trop servi et pour s'être compromise, comme sous Alexandre VI et Jules II, dans la défense d'intérêts de l'ordre temporel.

Mais comment oublier, parmi les causes d'affaiblissement du pouvoir de Pierre, le Schisme d'Occident, la terrible discorde qui, en opposant les uns aux autres plusieurs Papes ou prétendus Papes, avait plus ou moins jeté le discrédit sur tous et permis aux Conciles de Pise, de Constance, de Bâle, de déplacer à leur profit le centre de l'union et de l'autorité? Par le fait même qu'ils s'y groupaient en nations et qu'ils y recevaient le mot d'ordre de leurs souverains, les Pères de ces Conciles préparaient la venue au jour d'Églises séparées et indépendantes. Ils contribuaient, sans le vouloir, à répandre l'idée périlleuse qu'on peut être catholique en dehors de l'évêque de Rome.

C'est de cette idée même (car il est grand temps de conclure) que sut jouer le roi Henri VIII. Mais, s'il réussit, par ses habiletés, à en convaincre même des gens de bonne foi, ceux-ci, du moins, n'eurent pas longtemps à attendre la preuve de leur erreur et des dangers que court la religion à dépendre des souverains temporels. Le catholicisme sans Pape dura juste autant que son inventeur. Dès la mort d'Henri VIII, son fils Édouard, chef comme lui de l'Église, introduisit partout l'hérésie protestante. Sa fille Marie ayant ensuite hérité du trône, ce fut le catholicisme romain, le véritable, qui revint en faveur. Quand Élisabeth, son autre fille, devint reine à son tour, la religion une fois de plus changea et redevint protestante ; la doctrine sacramentaire, par exemple, si chère à Henri VIII, se trouva ruiné sur des points essentiels. Une si dure expérience éclaira plusieurs des prélats

d'Henri VIII. « En sautant de la barque de Pierre, déclara l'un d'entre eux (l'archevêque Heuth, en mars 1559), nous risquons d'être submergés et engloutis par les vagues du schisme, des sectes et des discordes religieuses. »

Mais, si lumineuse que fût la leçon, le peuple anglais ne devait la saisir qu'avec une extrême lenteur. Ce sera seulement au bout de deux siècles et demi, au temps du Mouvement d'Oxford, que ses yeux commenceront de s'ouvrir et qu'il se demandera s'il ne vaudrait pas mieux revenir à la foi des ancêtres, à la foi de Grégoire, d'Augustin, d'Édouard le Confesseur et de Thomas Becket, à la conviction qu'il n'y a d'Église vraie de Jésus-Christ que celle qu'il lui a plu d'édifier lui-même sur Pierre et ses successeurs.

FÉLIX KLEIN.

Deux histoires de la Pologne [1]

On avait souvent regretté, dans cette dernière époque, l'ignorance assez considérable dans laquelle l'opinion française tenait l'histoire de l'Europe Orientale. Au vrai le lecteur français, plein de bonne volonté, surtout à l'égard de la Pologne, attendait avec une sourde irritation des livres simples et scientifiques qui lui donnent non des plans de propagande mais une documentation honnête et précise. Depuis deux ans ce souhait est exaucé, triplement exaucé (abondance de bien ne nuit pas). Nous avions déjà le livre de O. Halecki, *La Pologne de 963 à 1914* (Alcan), voici deux nouveaux volumes de la plus grande valeur.

L'Histoire de Pologne dont s'enrichit la *Bibliothèque historique* de l'éditeur Payot est certes pour son intérêt et son objectivité l'un des meilleurs ouvrages de cette collection. Remontant au plus lointain passé de la Pologne pour aboutir à la résurrection de 1918 à 1920, M. Sobieski présente son sujet comme un développement continu, où les épisodes sont traités suivant leur importance et non, comme on le voit trop souvent dans des ouvrages analogues, suivant leur proximité plus ou moins grande par rapport à notre époque. L'auteur nous montre comment la Pologne prit conscience d'elle-même sous la dynastie des Piast, dans sa première opposition à la poussée germanique et à l'assimilation tchèque. Puis l'effort des Jagellons, victorieux sur la Baltique, mais imprudents au sud-est, qui finit cependant par la base même de la pros-

(1) Waclaw Sobieski, *Histoire de la Pologne des origines à nos jours*, Payot.
Édouard Krakowski, *Histoire de la Pologne : La Nation polonaise devant l'Europe*, Denoël et Steele.

périté polonaise : l'union de Lublin avec la Lithuanie. Mais les Jagellons ne parviennent pas à s'enraciner en Pologne. Le trône devient électif, et la Pologne connaît une succession de monarques médiocres ou brillants, presque toujours étrangers, et qui n'arrivent point à construire une politique extérieure. Enfin les rois imposés par l'étranger conduisent la Pologne à la ruine, aux partages, à la mort apparente. M. Sobieski analyse avec objectivité le phénomène périodique des insurrections polonaises, en montre l'impuissance caractéristique, mais l'importance considérable pour la conservation de l'idéal patriotique. La résurrection de la Pologne est décrite avec une sobriété remarquable, comme une histoire qui n'a pas encore achevé sa ligne maîtresse.

Tel qu'il est présenté, comme un simple recueil de faits, triés et enchaînés avec une grande habileté, le livre de M. Sobieski apporte à l'érudition française un arsenal des plus précieux. Il se dégage cependant toute une philosophie de cette objectivité même. L'histoire de la Pologne donne l'impression d'un vigoureux effort national qui n'a jamais trouvé sa forme politique. Cela tient d'une part à l'absence — sauf à son début — d'une dynastie nationale travaillant dans la continuité de desseins héréditaires. Cela tient également à ce que la classe sociale qui incarne le bien commun national, la bourgeoisie, ne s'est pas dégagée en Pologne, sinon sous l'occupation étrangère. La noblesse, qui conduit le jeu pendant mille ans d'histoire polonaise, apparaît pleine d'héroïsme, mais d'insubordination chronique (allant très fréquemment jusqu'à la trahison nationale) et de cupidité égoïste. C'est pourquoi la poussée allemande mordit si profondément dans cet État. La solidarité organique du *Deutschtum* — que nul Richelieu slave ne sut amortir aux confins polonais —, l'organisation méthodique et disciplinée des chevaliers teutoniques, puis des Prussiens, la pénétration pacifique des bourgeois allemands, seul élément vraiment citadin dans toute l'Europe orientale (Cracovie n'a dû

qu'à son rôle de capitale de n'être point assimilée), telle est l'opposition fondamentale qui devait avec la complicité de la Suède, de la Turquie et surtout de la Russie, amener la catastrophe. L'histoire de la Pologne telle qu'elle se manifeste dans le sobre récit de M. Sobieski nous apparaît comme une antinomie irréductible entre les intérêts de l'État, qui réclament l'emploi de toutes les forces nationales face à la Baltique, et les intérêts de la noblesse dirigeante, qui pousse à conquérir de vastes domaines en direction de la Mer Noire. C'est cet écartèlement entre ces deux objectifs qui conduisit la Pologne à sa perte : espérons que la leçon de ses historiens ne sera pas perdue pour les maîtres de ses destinées futures.

Cette philosophie, qui se déduit aisément du livre de M. Sobieski, est pour Édouard Krakowski l'objet propre de son travail. Son histoire de la Pologne porte un sous-titre prometteur : la *Nation polonaise devant l'Europe*, et elle s'y conforme. C'est, comme M. Paul Valéry l'en loue dans une belle et très pertinente préface, une histoire philosophique écrite sur un plan supérieur, celui où les facteurs spirituels sont perçus comme réalités suprêmes et les événements comme signes. Cette façon d'écrire l'histoire, éminemment conforme au génie national, devait naturellement trouver une matière adéquate dans l'histoire même de la Pologne ; mais elle comprenait des risques graves, auxquels, plus heureux que beaucoup de ses prédécesseurs éminents, M. Krakowski nous semble avoir délibérément échappé.

La difficulté principale est qu'une telle histoire requiert constamment de l'auteur des jugements de valeur sur les divers événements, et sur leurs causes supposées. Or ces appréciations risquent souvent de traduire sans plus les passions de l'homme, de son parti ou de sa classe — et dans les conditions les meilleures, celles de la patrie dont

on écrit l'histoire. Voilà pourquoi l'idée de présenter non pas uniquement la nation polonaise, mais la *Nation polonaise devant l'Europe* nous semble une idée géniale. A l'avantage habituel des méthodes comparatistes s'ajoute une clairvoyance plus profonde dans l'appréciation des faits et des hommes, non seulement polonais, mais encore européens.

Ici il ne s'agira point de dérouler avec exactitude et régularité des annales sarmates, mais d'expliquer le destin d'un empire en décelant sa finalité même, en exprimant ses nécessités propres et les valeurs qu'il a versées au patrimoine collectif de l'humanité tout entière. Dès lors l'histoire devant un drame où il nous est donné de mesurer à l'action d'un personnage le degré de sympathie que nous devons lui accorder.

Et qui n'aimerait cette Pologne dont la tare congénitale semble avoir été, après tout, un défaut d'égoïsme national et un culte excessif de la liberté personnelle ! M. Krakowski nous la montre dominée dans sa vie millénaire par une noblesse fort indépendante (dont la victoire continue sur le pouvoir royal semble le trait le plus typique de sa vie intérieure) et qui, consciente de sa valeur militaire, croit pouvoir résoudre par un héroïsme pur les difficultés qu'ailleurs surmonte seule une organisation impeccable. Cet appel d'héroïsme, non seulement le capteront les tragédies nationales, mais tous les désarrois européens y verront leur dernier remède. Ainsi la Pologne, qui ne peut subsister sans un effort constant et douloureux, répandra-t-elle sans compter le sang de ses fils pour défendre Vienne contre les Turcs, le Balticum germain contre les moscovites, etc. Les grandes causes sont les siennes, et c'est en les servant qu'elle se reconnaît une raison d'exister.

C'est dans le moment crucial de la Révolution française que M. Krakowski va pouvoir appliquer avec le plus de fruit sa méthode nouvelle. Le dix-huitième siècle paraît, de toutes les époques, celle où la Pologne a le plus déci-

dément renoncé à l'égoïsme vital, aux dépens de son existence même. Elle attend quelque chose de plus grand, de plus profond, une mission surhumaine qui la sauve en sauvant l'Europe : elle a besoin d'un mythe pour l'enflammer et la parachever du même coup. C'est ce qui explique son attitude si étrange vis-à-vis de la Révolution et de l'Empire.

Tandis que les souverains autocrates — et en particulier Catherine II, dont M. Krakowski nous donne le plus saisissant portrait qui ait jamais été tracé — s'efforcent d'asseoir leur domination brutale en utilisant à leur profit l'encyclopédisme français (contre la France et la Pologne) ; tandis que la Révolution dans sa lutte contre l'Europe passe rapidement de la phase doctrinale à la prudence définitive — la Pologne au contraire, qui en a besoin pour vivre, saisit la réalité spirituelle des formules girondines et se tient en état d'attente, prête à retrouver la vie au souffle d'apocalypse qu'elle entend retentir au loin. Cela explique la fidélité inouïe des Polonais aux hommes de la Révolution qui, nous montre notre auteur, n'ont jamais voulu voir en elle qu'un repaire d'aristocrates : cela explique aussi l'élan prodigieux qui la porta vers Bonaparte, puis vers Napoléon, le héros qui incarne à ses yeux les destins du temps nouveau et dont l'épopée en effet créa vraiment l'âme de la Pologne, une âme unanime et vibrante, capable de traverser sans mourir un siècle entier de noire oppression.

On voit quelle philosophie de l'histoire soutient ce magnifique exposé : l'importance du *mythe* et du *héros* y sont d'un bout à l'autre manifestes. Sans entrer dans la critique essentielle de cette position, disons qu'il est absolument impossible de comprendre l'histoire polonaise si l'on ne s'y place délibérément. Rarement peuple s'est trouvé dont le destin ressemble autant, pour reprendre le mot heureux de notre auteur, à « une légende solidifiée » : rarement le héros y a exercé avec une telle continuité son rôle capital de « professeur d'énergie ». Sobieski,

Zamoyski, Napoléon, Kosciuszko : à chaque instant la Pologne s'incarne véritablement dans un homme représentatif, qui soulève en elle des sentiments analogues à ceux que la seule Jeanne d'Arc fait naître en un cœur français. Une grande raison de malentendu franco-polonais d'après guerre est que Pilsudski, énigmatique aux yeux de l'opinion parisienne, a été là-bas un de ces hommes-drapeaux en qui la Pologne aime à s'exalter et à se reconnaître. Ce qui caractériserait cependant l'héroïsme polonais, c'est qu'il demande une grande cause, et ne peut, sans s'abaisser à ses yeux, s'enfermer comme ailleurs dans un nationalisme exclusif.

La « *latinité acquise* » par laquelle M. Krakowski caractérise si justement le génie polonais, le catholicisme essentiel à sa culture nationale, l'entraînent naturellement à « la défense de l'humanisme aux confins de l'Orient ». C'est le drame permanent de cet État que d'être exclu ou repoussé des conseils européens alors que peut-être aucun autre n'a tant souffert pour l'Europe.

La hauteur des conceptions n'empêche pas M. Krakowski d'avoir un sens profond des réalités psychologiques ou politiques. La peinture du caractère de Sobieski ou de Stanislas-Auguste, le jeu compliqué de la politique française sous Vergennes, tout cela est d'un historien profond, objectif et impartial.

Après avoir lu l'érudit et minutieux ouvrage de Waclaw Sobieski, le lecteur français trouvera dans le livre d'Édouard Krakowski l'interprétation la plus profonde de cette tragique histoire. Ainsi lui apparaîtront mieux, grâce à ces excellents travaux, la collaboration que la Pologne est susceptible d'apporter à la culture occidentale : une science précise et nette qui se réclame de Copernic, une interprétation vivante et dynamique de l'effort humain, qui se rattache à Mickiewicz.

PIERRE MESNARD.

Fénelon (1)

On sait que Mme de Maintenon avait coutume de transcrire de sa main, sur ses *Petits livres secrets*, les lettres et les instructions de ses directeurs de conscience. Après sa mort, ses amis et ses éditeurs publièrent quelques parties de ce journal de piété, mais, afin de la décharger du grief d'avoir aimé et suivi Fénelon, ils s'appliquèrent à effacer autant que possible les traces de son influence, qui s'exerça constamment et fortement de 1689 à 1694. Non seulement certains textes furent mutilés, mais d'autres, qui venaient de Fénelon, furent attribués sans vergogne à l'évêque de Chartres Godet des Marais, à l'évêque de Meaux, à Bourdaloue, au P. de la Rue et à Mme de Maintenon elle-même.

Familier comme peu de personnes avec l'histoire de la fin du règne de Louis XIV, l'excellent érudit Marcel Langlois, en se reportant à quelques exemplaires authentiques des *Petits livres secrets*, en épluchant avec soin toutes les œuvres publiées de Mme de Maintenon, de Fénelon et de leurs contemporains, a pu rendre son bien à l'Archevêque de Cambrai. On n'oserait même affirmer que, dans cette œuvre pie, il n'ait parfois passé la mesure et proposé comme certaines, en faveur de Fénelon, des attributions qui ne sont que probables ou possibles. Néanmoins cet ouvrage, éclairé de savantes notes et enrichi d'inédits considérables (en particulier une fort belle *Instruction pour Noël*), devient le complément indispensable d'une bibliothèque fénelonienne, et l'on ne saurait plus étudier l'histoire du Quiétisme sans s'y reporter.

P.-H. S.

(1) **Pages nouvelles**, *pour servir à l'étude du quiétisme avant 1694*. Publiées par Marcel Langlois. Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

LES LETTRES ET LES ARTS

J. MADAULE. *La vieillesse de Chateaubriand.*

Mieux que toute autre période de sa vie, la vieillesse de Chateaubriand nous révèle son âme — et c'est en lui l'éternelle fable de Narcisse épris de son propre reflet...

MARIE FARGUES. *Théâtre, musique et danse.*

C'est tout le problème des loisirs, et même de l'activité humaine, qui est ici posé.

B. GUYON. *Une amie de Balzac : Zulma Carraud.*

La seule véritable amitié qu'ait connue Balzac.....

HENRI GOUHIER. *Théâtre.*

Les jeunes troupes.

JOSEPH FOLLIET. *Un film français.*

Pension Mimosas.

HENRI POURRAT. *Quelques livres.*

A travers les revues : L'héroïsme de Léon Bloy.

La vieillesse de Chateaubriand

La tâche des biographes de Chateaubriand est à la fois la plus difficile et la plus tentante que je connaisse. La plus difficile, parce qu'il a lui-même écrit sa propre biographie dans les *Mémoires d'Outre-Tombe*, en sorte que ses biographes futurs traînent toujours comme un boulet à leurs pieds le poids de ce monument littéraire. Mais aussi la plus tentante, justement parce qu'on désire passionnément évaluer la réalité de ce rêve et distinguer la vérité de cette poésie. Désir un peu vain, sans doute, la vérité d'un homme ne nous appartenant jamais, et la réalité qui nous parvient n'étant qu'une infime parcelle de la réalité totale. Mais désir légitime dans la mesure où, par un effort d'intuition sympathique, le biographe s'identifie si bien à son modèle qu'il sait combler les vides et remplir les silences.

***

Quand Marie-Jeanne Durry a entrepris d'écrire une thèse sur la vieillesse de Chateaubriand (1), c'est-à-dire sur la période de sa vie qui s'écoule entre 1830 et 1848, j'imagine qu'elle s'est tenue devant son modèle comme un peintre qui cherche à saisir l'éternel dans le transitoire. Et, pour peu que l'on y réfléchisse, la besogne du

(1) Marie-Jeanne Durry, *La vieillesse de Chateaubriand*, 2 vol. Paris, Le Divan.

biographe ainsi comprise présente de très grandes analogies avec celle du portraitiste. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit, à l'aide de ce qu'on nous montre, et qui est fort peu de chose, d'atteindre l'invisible ; à l'aide de ce qui est dit ou écrit, l'ineffable. Devant le peintre quelques traits à toute heure changeants, marqués par les stigmates de l'âge et des passions, il faut les rendre avec la plus scrupuleuse fidélité, et cependant ne pas les figer à un instant du temps, comme une photographie, mais qu'on les sente vivants, chargés de tout un long passé, gros d'un imprévisible avenir ; que dans le vieillard le jeune homme transparaisse, et déjà la fugitive majesté de la mort. Il faut sans cesse interpréter, extrapoler, inventer et découvrir. Ce n'est pas une science que le portrait, mais c'est un art.

Il en va de même de la biographie. Je ne veux pas savoir pour quelles raisons Marie-Jeanne Durry a choisi de nous parler de la vieillesse de Chateaubriand plutôt que de telle autre période de sa vie. Il se peut que ce soit pour des motifs très universitaires, puisque son travail est une thèse de Sorbonne, et par exemple parce que la vieillesse de Chateaubriand avait été la moins étudiée. Mais ce ne sont là que des prétextes et, maintenant que j'ai lu le livre, je suis sûr que la confrontation de Chateaubriand avec la vieillesse, l'inaction et la mort, était le seul moyen d'obtenir sur lui la plus grande somme de vérité humaine. Nul, je le disais tout à l'heure, n'a mieux construit sa vie que Chateaubriand. Les événements extérieurs n'ont pas été moins favorables à son dessein que les catastrophes intérieures. Il a été certainement une grande cause de la chute des Bourbons. Il a voulu et préparé cette chute ; autant du moins qu'on peut vouloir et préparer la chute d'un Régime auquel on a voué une perpétuelle fidélité. Supposez que Charles X soit

mort paisiblement sur le trône en 1836; que le duc d'Angoulême lui ait normalement succédé, et mettez-vous à la place de Chateaubriand...

Tandis que la Révolution de 1830! Il fallait à Chateaubriand, pour être enfin lui-même, une cause vaincue et à jamais impossible. Telle fut à ses yeux la légitimité, depuis l'heure de sa chute. On n'insistera jamais assez sur son admirable clairvoyance, qui est une clairvoyance de poëte et d'artiste. A-t-il jamais sincèrement partagé, de 1815 à 1830, les illusions des ultras? Il est difficile de le savoir, mais pour ma part, j'en doute fort. En tout cas, à partir de 1830, il ne se fait plus aucune illusion, et il jouit de cette espèce de triomphe qui est réservé aux prophètes de malheur. Mais en attendant il renonce à tous les honneurs dont la Monarchie légitime l'avait revêtu et refuse absolument de servir Louis-Philippe. Voilà ce que Marie-Jeanne Durry appelle justement *la Décision*, et qui sert de point de départ à son étude biographique.

Pourtant, son rôle politique n'est pas encore terminé et il semble que Chateaubriand, exalté à la fois par les légitimistes et par les républicains, puisse faire encore une belle carrière dans l'opposition. On le voit, en effet, écrire des libelles, partir en Suisse où il est reçu comme un triomphateur par les libres citoyens de Genève; se porter aux côtés de la duchesse de Berry prisonnière et malheureuse. C'est l'époque du fameux : « Madame, votre fils est mon Roi. » Il saura éviter le ridicule au moment où, par les soins du gouvernement, la France est informée que la duchesse attend un enfant à Blaye. Ce même gouvernement fait à Chateaubriand l'honneur de l'arrêter pendant quelques jours. Enfin, le 14 mai 1833, à la prière de la Duchesse de Berry, il part pour Prague, où il va s'efforcer d'apaiser la colère probable de Charles X et de

la duchesse d'Angoulême ; le 3 septembre, il revient une seconde fois en Bohême, mais cette fois par Venise. Et c'est là sa dernière ambassade. Ambassade infructueuse. Il s'est heurté à la méfiance persistante du vieux roi, et surtout de la duchesse d'Angoulême. Mais ceci n'est rien, et Marie-Jeanne Durry a bien vu que la déception politique ne fut pas sans de sérieuses compensations. Chateaubriand, malgré ses soixante-cinq ans, est encore jeune, au cours de ce voyage. « Son triomphe? écrit-elle, il est dans cette dernière partie des *Mémoires d'Outre-Tombe,* fourmillante, amère, vivace, voluptueuse et lyrique, où il raconte ses deux voyages en Bohême, dont le second *via* Venise » (I, p. 60).

Cette vie politique compta encore bien des pages nobles et mélancoliques ; ainsi par exemple le voyage à Londres de novembre 1843, où l'on vit les légitimistes, à l'appel du comte de Chambord, se presser autour de Chateaubriand, devenu leur point de ralliement. Et jusqu'en 1848, tandis que, plongé dans un silence funèbre, il ne fait plus qu'hésiter interminablement au seuil de la mort, il se trouve des gens pour penser à lui, pour attendre de lui quelque grand geste sauveur. Nulle gloire, et jusqu'au bout, ne lui aura donc été moins marchandée que la gloire politique. Et c'était justice. Beaucoup de gens paraissent aujourd'hui s'imaginer que le sens politique et le génie littéraire sont incompatibles. Pour un peu ils renouvelleraient le geste de Platon, et ils ostraciseraient les poëtes. Mais le génie est unique, et on le voit briller partout. Marie-Jeanne Durry n'a aucune peine à montrer que nul ne comprit mieux son temps que cet homme qui paraissait obstinément attaché au passé. Il prédit la chute des rois et l'avènement de la République. Ses amis, les hommes selon son cœur, il les trouve beaucoup moins dans le camp légitimiste, où tant d'injustes préventions

subsistent contre lui, que parmi les républicains, un Armand Carrel, un Lamennais, ou même un Béranger. Au fond, il ne peut militer à son rang dans aucun parti, à moins d'en être le chef. Non pas uniquement par orgueil, mais parce que ce Breton obstiné ne peut épouser sincèrement aucun parti pris. Son cœur est avec l'ancienne France, qu'il a connue dans sa jeunesse; et pas seulement son cœur, mais une des sources les plus authentiques de sa poésie. Mais son esprit est avec le siècle qui grandit, un siècle où il n'y aura plus de trône et où les vieilles fidélités seront irrémédiablement brisées. S'il a choisi le passé, il ne méconnaît pas l'avenir. Le vieillard qu'il est ne peut songer à recommencer sa vie; il s'assied sur les ruines, et il attend la mort. Il sent profondément que son attitude est plus belle et plus noble d'être inutile, je veux dire temporellement inutile. Que l'inébranlable soit en même temps le clairvoyant, là est son authentique grandeur, non une grandeur selon la chair et selon le monde, mais la grandeur selon l'esprit, d'un homme qui tient solidement les deux bouts de la chaîne et qui descend silencieusement au tombeau sans avoir rien renié, mais en ayant tout compris. Ainsi, il concilie sans effort la vérité poétique et la vérité politique pour faire de sa vieillesse une suprême harmonie.

Et cependant, quelle triste chose que cette vieillesse! Marie-Jeanne Durry a divisé son livre en deux parties presque égales en importance, dont la première est consacrée à la vie politique et la seconde à la vie privée. On pourrait discuter ce plan, comme tous les plans. Il est évident que, dans la réalité, tout est donné en même temps et il y a toujours un certain arbitraire à séparer vie privée et vie publique, puisque nous n'avons qu'une seule vie. Mais c'est là une nécessité de l'exposition, à laquelle il vaut mieux se soumettre. Du reste, Marie-Jeanne

Durry a marqué les rapports et les imbrications d'une manière fort originale et élégante en groupant, en tête de la partie qui est consacrée à la période 1834-1848 de la vie politique, une série de témoignages qui ne portent pas seulement sur le politique, mais sur l'homme tout entier. Ils sont rangés par ordre chronologique, et ce qu'ils mettent dans une cruelle lumière, c'est la mort progressive de Chateaubriand.

Et ceci donne au livre son sens profond et définitif. C'est en réalité l'histoire de cette mort lente que Marie-Jeanne Durry a entrepris de décrire. Seulement elle faisait aussi une thèse de doctorat, et la loi du genre lui imposait d'être complète et même exhaustive. Exigence puérile, au fond, puisque ce que nous pouvons savoir du passé, même le plus récent, est infinitésimal au prix de ce que nous ignorerons toujours. Exigence dangereuse, au surplus, parce qu'elle oblige à tout dire et à morceler à l'excès un exposé qui aurait gagné à être puissamment ramassé. Dans ce cas particulier, il ne faut tout de même pas s'en plaindre, d'abord parce que l'auteur a su éviter les principaux écueils du genre, et ensuite parce que rien de ce qui concerne Chauteaubriand n'est indifférent.

On ne répétera jamais trop que Chateaubriand fut un homme secret. Il parlait très peu, d'ordinaire, et il ne semble pas que personne ait pu vraiment se flatter d'être entré dans son intimité, sauf peut-être Joubert et Fontanes. Il paraît avoir eu le génie de la solitude. Voilà pourquoi ses actes publics sont d'une telle importance, si l'on veut le bien connaître. Il ne fait pas de la politique en dilettante, ni davantage en professionnel. Avant tout, il est un écrivain, et Marie-Jeanne Durry a justement insisté sur l'importance qu'eut pour lui cette vie seconde de l'écrivain. Mais il éprouve sans cesse le besoin de s'af-

firmer à lui-même sa propre existence. C'est pourquoi il agit ; comme s'il sentait obscurément qu'une espèce de léthargie annonciatrice de la mort le guette. Il ne croyait pas au succès possible de la cause à laquelle il s'était sacrifié, et il y a peu d'exemples aussi nets d'un martyr sans la foi. Mais il croyait, il voulait croire en lui-même. Sa fidélité inébranlable, elle n'est pas, comme les apparences inviteraient à le croire, une fidélité à son roi, mais une fidélité à lui-même. Et de ce point de vue, on n'aperçoit plus aucune contradiction entre la fidélité et la clairvoyance, l'une ayant son siège dans la volonté d'exister tandis que l'autre est un privilège de l'intelligence.

Oui, mais combien de journées dans une année, combien d'instants dans ces journées la vie publique d'un homme qui ne fait plus guère de politique active, est-elle susceptible de remplir? Il demeure d'immenses espaces blancs. Le plus facile, c'était de reconstituer le cadre même de cette vie quotidienne, l'Infirmerie Marie-Thérèse, rue d'Enfer, et la maison de la rue du Bac. Où les difficultés commencent, c'est lorsqu'il s'agit de présenter les deux femmes entre lesquelles Chateaubriand a partagé sa vieillesse : Mme de Chateaubriand et Mme Récamier. On sait combien, presque aussitôt après son mariage, Chateaubriand avait négligé sa femme, au point d'oublier presque son existence, à certaines époques de sa vie. Et pourtant, elle n'était pas une personne indifférente, ni indigne de lui, mais vive, spirituelle et même gaie. Sa meilleure collaboratrice et son plus farouche partisan, souffrant plus que lui-même de ses échecs et des injustices dont il se plaignait. Résignée, au surplus, à ce partage avec Mme Récamier, jusqu'à supporter, dans les derniers mois de sa vie, que sa rivale vînt s'installer chez elle. Marie-Jeanne Durry a bien montré l'héroïsme de cette femme calomniée par cer-

tains, mais à laquelle Chateaubriand savait rendre justice. On pourra lire dans *la Vieillesse de Chateaubriand* une très curieuse correspondance datée de Venise au mois de juin 1845, et qui ne laisse aucun doute à cet égard. Chateaubriand écrit à sa femme sur le ton d'une franche amitié. On dirait d'un vieil époux dont aucun nuage n'aurait jamais assombri la vie conjugale. Et le dernier mot de cette histoire semble bien être dans cette constatation de M.-J. Durry : « Au fond, il n'eut qu'un grief contre elle, mais irrémédiable : elle était sa femme » (p. 332). C'est-à-dire qu'il la traitait parfois avec aussi peu de ménagements que la légitimité elle-même, mais il ne lui était pas aussi fidèle...

Parler de Mme Récamier est beaucoup plus délicat. Non seulement parce qu'elle a fait l'objet d'innombrables études, mais surtout parce que la belle Juliette a studieusement cherché à s'effacer soi-même au profit de l'image idéalisée qu'elle voulait imposer à la postérité. Il faut sans doute nous résigner à ne jamais savoir exactement qui elle fut. En tout cas Marie-Jeanne Durry trace d'elle un brillant portrait, où il me semble qu'elle se sert autant de son flair de femme que des documents, dont, au reste, elle n'ignore rien. Ce qui nous importe ici, d'ailleurs, ce n'est pas tant de savoir qui fut Juliette que d'apprécier la nature exacte de ses rapports avec René. Il aurait fallu, pour cela, remonter plusieurs années en arrière, jusqu'à la date de la première rencontre, en 1817, je crois. Car Juliette était depuis longtemps en possession d'état lorsque sonna pour René, en 1830, l'heure de la retraite. Ce qui paraît ressortir des textes si intelligemment mis en œuvre par Marie-Jeanne Durry, c'est que Mme Récamier fut pour le vieux Chateaubriand beaucoup plus une habitude qu'une passion. Quoi de plus triste et de plus poignant, par exemple, que ce quotidien

tête-à-tête de l'Abbaye-au-Bois, où il parait bien que Juliette et René ne trouvaient presque rien à se dire? Mais c'est peut-être là ce qui fait la grandeur unique de cette amitié, où il semble que Juliette ait sans cesse donné tout ce qu'elle pouvait d'elle-même, sans parvenir à désennuyer René, de plus en plus fasciné par les progrès de la vieillesse et l'approche de la mort. Voici la conclusion de ce chapitre (c'est une confidence de Mme Récamier à Beau de Loménie) : « M. de Chateaubriand a beaucoup de noblesse, un immense amour-propre, une délicatesse très grande : il est prêt à faire tous les sacrifices pour les personnes qu'il aime. Mais, de véritable sensibilité, il n'en a pas l'ombre; il m'a causé plus d'une souffrance » (cité p. 359).

Il serait bien tentant de faire l'exégèse d'un pareil texte et de montrer que le génie semble incompatible avec cette sorte de sensibilité que la femme même la plus intelligente attend toujours de l'homme qu'elle aime. René ne peut pas plus appartenir à Mme Récamier qu'à Mme de Chateaubriand. Il ne s'appartient même pas à lui-même, mais à l'œuvre qu'il ne cesse de parfaire pendant toutes ces sombres années de sa vieillesse. « Consacré au travail de mes *Mémoires*, il me reste à peine le temps de les finir : *fugaces labuntur anni* », écrivait-il le 24 janvier 1834 (cité p. 163).

En fait, cette vieillesse de Chateaubriand a deux faces, et ce n'est pas la vie publique et la vie privée ; mais c'est, d'une part, l'une et l'autre, ce que j'appellerai, faute d'un meilleur mot, la vie ordinaire; et puis la vie cachée, la vie secrète, l'existence seconde, pour reprendre une expression de Marie-Jeanne Durry, où il écrit le *Congrès de Vérone*, *la Vie de Rancé*, et surtout *les Mémoires d'Outre-Tombe*. C'est là, il le sait, que se livre le véritable combat contre la vieillesse et la mort, le seul qui compte.

Il ne convient donc pas d'attacher trop d'importance au train de la vie quotidienne. Mais il est amusant et curieux de le reconstituer, d'autant plus que, dans l'existence de tous les hommes, même quand ils ont du génie, cette vie quotidienne occupe presque toute la place. Marie-Jeanne Durry s'est acquittée minutieusement de cette partie de sa tâche. Elle nous apprend tout ce qui est nécessaire sur les embarras financiers de Chateaubriand, et nous sommes heureux de savoir qu'il était généreux en affaires au point de compromettre sa propre situation. Il fut sauvé par les traités de 1836, où il vendait les *Mémoires d'Outre-Tombe*, pour être publiés après sa mort, moyennant une rente viagère importante. Ainsi, et jusque dans l'ordre le plus matériel, les *Mémoires* assuraient sa vie.

Nous ne pouvons suivre ici René à travers tous les instants de ses journées si bien ordonnées, et où rien n'était laissé au hasard et à l'imprévu. Il y a pourtant un endroit et une heure où il faut le considérer un instant, si l'on veut savoir ce que fut réellement sa vieillesse. C'est l'après-midi, à l'Abbaye-au-Bois, chez Mme Récamier. Là il reprend contact avec le monde et avec les hommes. Le lieu n'est pas bien gai. C'est le confluent des décrépitudes et des fidélités que la mort vient seule interrompre. « Mais, écrit Marie-Jeanne Durry, pour assombrir l'atmosphère de l'Abbaye-au-Bois, il y avait surtout Chateaubriand. Caprices, paroles amères, paroles désespérées, silence surtout. Il est installé au coin de la cheminée, à gauche, dans son fauteuil dont il ne se dérange pour personne. Devant les visiteurs qu'il ne connaît pas il n'ouvre pas la bouche et, devant ceux qu'il connaît, guère plus. Il a le secret de rendre ce mutisme plus désagréablement expressif qu'une algarade. Plusieurs procédés y sont efficaces. Mordre son foulard, en le tirant

de temps à autre avec la main et le retenant avec les dents ! — ce que les amis appellent sonner la cloche, — comme lorsque Mme Récamier s'efforça vainement de lui extorquer un mot d'éloge pour Lamartine et la *Chute d'un ange*. S'occuper d'un petit chat de gouttière assez laid, couché sur une chaise basse à côté de la sienne, et qui semble là pour défendre aux importuns de s'approcher et d'essayer une conversation particulière. Si les caresses au chat ne suffisent pas, promener fébrilement ses doigts sur le gland d'une sonnette suspendue à côté de la cheminée. Ce geste marquait le comble de l'exaspération. A tout prix Mme Récamier trouvait alors un moyen d'interrompre le causeur malencontreux » (pp. 391-392).

Mais il sort quelquefois, brusquement, de ce silence. Et alors on le trouve encore, malgré son âge, jeune, énergique, séduisant, enchanteur. Il me semble que tout Chateaubriand, et non seulement le vieillard, est dans ces soudaines sautes d'humeur. Bien que ce soit presque impossible à exprimer, on a par moments l'impression, grâce à Marie-Jeanne Durry, dont ceci restera le mérite essentiel, que l'on pressent, que l'on devine la source de ces contradictions. Pour cela, il convient de ne pas oublier la maladie, la goutte, qui s'est acharnée sur la vieillesse de Chateaubriand, jusqu'à lui rendre l'écriture presque impossible ; cette usure prématurée de tout l'organisme, qui le retire en quelque sorte du nombre des vivants à partir de 1840, véritable envahissement de la mort. Et que, cependant l'esprit demeure incorruptible. Alors il repousse les consolations humaines ; il s'enferme avec lui-même dans un soliloque sans témoins. Et puis, tout à coup, il se laisse aller. C'est comme une bouffée de jeunesse qui lui remonte au visage. Il oublie qu'il est un vieillard. Il se rappelle seulement qu'il n'a plus rien à

perdre, ni personne à ménager. Il ne sera plus jamais ministre ni ambassadeur. Le temps des prudences diplomatiques est bien passé. Il existe une sincérité du vieillard qui, pour être bien différente de cette sincérité naïve qui est l'apanage de la jeunesse, n'en est pas moins peut-être plus profonde parce qu'elle est plus désintéressée. Cette effrayante sincérité dont *les Mémoires d'Outre-Tombe* sont remplis.

Il est bien certain que Chateaubriand n'a pas su vieillir, si l'on entend par là qu'à aucun moment il n'a accepté la vieillesse et que ses dernières années ne sont qu'une muette et rageuse protestation contre l'âge. Mais on ne connaît bien que ce à quoi on résiste désespérément, et à cet égard il me semble que personne n'a pris comme Chateaubriand la mesure de la vieillesse. Tout ce que peut un vieillard, tout ce qu'il peut mieux qu'un jeune homme ou un homme dans la force de l'âge, René l'a su et il l'a fait. Ces quelques mètres carrés du salon de Mme Récamier, où il tient le sceptre, c'est le domaine du vieillard, celui de son silence et celui de sa verve. Il en a un autre, plus secret, les *Mémoires*, qu'il ne cesse de corriger, et où il nous est toujours possible de le retrouver.

Ah ! ces *Mémoires* ! Les années de vieillesse sont toutes pleines de ce travail et de cette lecture. C'est là que Chateaubriand se compose la figure qu'il veut laisser de lui à la postérité. Mais auparavant, il essaie sur quelques privilégiés parmi ses contemporains l'effet produit. Et c'est ici peut-être le trait le plus profond de sa nature. On peut se taire ; on peut dédaigner en apparence l'applaudissement des hommes, lorsqu'on grossit chaque jour un trésor de paroles tel que celui-là. Rien n'est poignant comme de voir l'auteur des *Mémoires* survivre à tout le reste. N'est-ce pas le cas lorsque Mme Récamier, en mars 1847, vient s'installer chez René pour, « tous les matins, lui

donner à entendre, une fois encore, les *Mémoires*? Elle ne cherche plus les plaisirs *de la société et de la conversation* dans ces *lectures à huis-clos* vers lesquelles elle s'avance d'une marche hésitante et presque aveugle, amenant avec elle une amie qu'elle a héritée de Mme de Chateaubriand, la comtesse Caffarelli, et suivie seulement de quatre personnes, toujours les mêmes, Ampère, Ballanche, Louis de Loménie, le duc de Noailles. Elle veut donner de l'*intérêt à la solitude de M. de Chateaubriand*, et si, jadis, Hortense essayait d'aviver l'ardeur de son amant en lui lisant des pages de lui, Juliette tente de reposer et d'exalter à la fois René finissant aux sons du génie de René » (pp. 406-407).

Mais enfin aucun livre sur Chateaubriand, et même pas un livre consacré à sa vieillesse, ne serait complet s'il ne faisait à l'amour et aux femmes une place éminente. Marie-Jeanne Durry n'y a pas manqué. S'il est une impression dominante qui se dégage de son travail, c'est que Chateaubriand fut un grand vivant. Et sa vieillesse le long et douloureux combat entre cette vitalité et la mort. Le désir passionné de s'affirmer soi-même, nous l'avons vu sur le plan de la politique et de l'action ; sur le plan de l'art aussi. Mais sur aucun de ces plans la rencontre de la vieillesse n'est plus douloureuse que sur le plan de l'amour. Il faut savoir, parce que c'est vrai, que Chateaubriand fut un gai compagnon et même un paillard, souvent. Ecoutez-le en 1833 dans les *Mémoires* : « Si j'avais vingt ans, je chercherais quelques aventures... Jadis j'étais fort lié avec mon corps ; je lui conseillais de vivre sagement, afin de se montrer tout gaillard et tout ravigoté dans une quarantaine d'années. Il se moquait des sermons de mon âme, s'obstinait à se divertir et n'aurait pas donné deux patards pour être un jour ce qu'on appelle un *homme bien conservé* : « Au diable ! disait-il :

que gagnerais-je à lésiner sur mon printemps, pour goûter les joies de la vie quand personne ne voudra plus les partager avec moi ? » Et il se donnait du bonheur par-dessus la tête. Je suis donc obligé de le prendre tel qu'il est maintenant. » (*Mémoires*, t. VI, pp. 52-53, cité par M.-J. Durry, p. 509.)

Les plaisirs que Chateaubriand s'est donnés non seulement pendant sa jeunesse, mais jusqu'au seuil de la vieillesse, ce n'est pas le corps seul qui en a été atteint, c'est l'âme aussi. Et puisque, au début de ces propos, nous nous interrogions sur la conversion de Chateaubriand, il serait trop facile de montrer qu'il n'a jamais accompli cette seconde conversion qui est la conversion des mœurs. Ce n'est peut-être pas une raison suffisante pour douter de sa sincérité religieuse. Mais il est certain qu'il a subi dans son âme même la peine de ses désirs irréfrénés : « Il lui fallait toutes les femmes. L'obsession de la mort ne pouvait être combattue que par cette autre obsession. Contre le futur anéantissement de la chair il luttait par le déchaînement charnel. Pour oublier la destruction finale il accumulait les possessions. Pour exalter au paroxysme le moi qui lui échappera il le repaissait d'imaginations et de passions. Une femme ne lui est qu'un prétexte à obtenir de lui l'émotion et la sensation la plus exaspérée » (p. 511).

On a bien souvent remarqué que les hommes qui tremblaient le plus devant la mort étaient les hommes voluptueux et charnels. La destruction du corps est pour eux quelque chose de particulièrement abominable. Mais il y a plus encore : leur désir n'est pas seulement un désir du corps, il est un désir de l'âme. Pour s'en rendre compte, il faut lire le texte étonnant intitulé *Amour et Vieillesse*, ou plus justement, comme le montre Marie-Jeanne Durry, *la Confession délirante*. On y voit le vieux faune tendre en

vain ses bras vers toutes les nymphes. Mais, je le répète, il ne souffre pas seulement de sa chair inassouvie ; il est davantage encore tourmenté par l'effroyable solitude de son âme. Et voici comme il exprime ce grand échec, qui est celui de sa vie entière : « O Dieu, si tu m'avais donné une femme selon mes désirs ; si, comme à notre premier père, tu m'eusses amené par la main une Ève tirée de moi-même ! » (cité p. 513). N'est-ce point ici le secret le plus douloureux de Chateaubriand ? Il est condamné par son exclusif amour de soi-même à la plus atroce solitude. Je disais, au début de ces pages, qu'il n'avait fait, pendant les courses errantes de sa jeunesse, que se poursuivre lui-même. Voici maintenant que sa carrière amoureuse n'est pas autre chose que cette éternellement vaine poursuite. Celui qui se cherche à travers les créatures est condamné à ne se trouver jamais. Il y a plus : le seul moyen de se trouver, c'est d'abord de se perdre, suivant le précepte évangélique. La faute singulière de Chateaubriand fut sans doute de n'avoir jamais, fût-ce une seconde, consenti à se perdre.

Parvenu à ce point, il me semble que tout s'explique et, si l'abîme ne se laisse pas sonder, du moins nous savons pourquoi il fut un insondable abîme. Cette lucidité qui interdit à Chateaubriand d'être jamais la dupe des causes qu'il sert, ou même de ses propres attitudes, cette amertume, ce silence où, de plus en plus, il s'enferme, autant de signes de ce qu'il faudrait appeler sa damnation terrestre. Parce qu'il a poursuivi l'impossible, le voici qui est possédé lui-même, peu à peu, par le néant de tout. *Amour et Vieillesse,* c'est un extraordinaire cri de désespoir arraché à Chateaubriand par la vision soudaine du gouffre flamboyant. Cette préférence incestueuse de lui-même, qui est la tentation particulière de l'artiste, nul n'y a succombé plus complètement que Chateaubriand. C'est

la vieille, l'éternelle fable de Narcisse épris de son propre reflet. On voudrait conserver tout ensemble le privilège de rester en soi-même et celui de ne pas être seul. Un privilège divin, en somme. Si l'artiste est le singe de Dieu, ce n'est pas seulement parce qu'il forge des créatures de ses propres mains ; mais c'est aussi parce qu'il aspire à la divine suffisance qui s'exprime par les rapports ineffables des trois Personnes. Et le Chateaubriand qui s'enchante au son de ses propres phrases lues par une voix étrangère est bien le même qui souhaitait pour l'aimer une Ève sortie de son sein. C'est là, tout au long de sa vie, l'effréné désir de son âme. Il suffit de se rappeler *René*. Effort pour tirer de soi un double qui serait immortel. Comment aurait-il pu témoigner à Mme Récamier cette sensibilité dont elle se plaint qu'il ait manqué quand il avait le cœur rempli de cette passion dévorante, quand il recherchait cette impossible communion du même avec l'autre qui, abolissant le temps, l'eût introduit tout vivant dans l'éternité ?

Voici donc intronisée enfin à sa vraie place cette obsession de la mort qui, chez Chateaubriand, domine tout le reste. Nous l'avons déjà maintes fois rencontrée, de même qu'il est arrivé à Marie-Jeanne Durry de raconter plusieurs fois, au cours de son livre, la mort de René. Mais pouvait-il en être autrement ? C'est la mort qu'il cherche à vaincre lorsqu'il aime ; et c'est encore la mort qu'il défie lorsque, jusqu'au bout et à une époque où il ne semble presque plus capable d'aucun geste humain, il trouve la force de corriger les *Mémoires*. On dirait, pour reprendre une expression de son biographe, que Chateaubriand ne puisse se résigner à « guérir de soi ». Et cependant, il se disait chrétien. C'est ici que l'on devrait pouvoir mesurer la valeur de sa conversion. Car il y a des gens, n'en déplaise à Marie-Jeanne Durry, qui, même

« emmurés dans une personnalité irrécusable », parviennent à guérir d'eux-mêmes : ce sont les saints. Or, il n'est malheureusement que trop possible d'être chrétien sans être un saint ; mais il est tout à fait impossible d'être chrétien si l'on n'aspire pas quelquefois, fût-ce par un désir tout à fait impuissant, à cette parfaite dépossession de soi-même qu'est la sainteté. Qu'en fut-il au juste de Chateaubriand ?

Il semble bien que sa foi soit toujours demeurée la plus simple du monde et, précisément, beaucoup trop simple. Alors que cette vertu théologale doit informer progressivement toutes les puissances de notre âme, y compris l'intelligence dans ses spéculations les plus hautes, on dirait que, dans le cas de Chateaubriand, elle se soit arrêtée au bord de l'esprit. Sans doute, lorsqu'il se livre à des réflexions sur le destin des empires ou à des vaticinations sur l'avenir, il n'a garde de se priver des merveilleux avantages que lui donne sa croyance en une Providence ordonnatrice. Mais en dehors du plan historique et politico-social, la religion est chez lui complètement séparée de l'intelligence. Elle est plus qu'un retour en Bretagne ; elle est un retour, sur un point déterminé, à l'enfance. Et voici un nouveau Chateaubriand, le dernier, qu'il nous restait encore à découvrir. Celui des lettres à Mme de Marigny, sa sœur, que publie dans son livre Marie-Jeanne Durry. J'y cueille, par exemple, sur la mort, ces phrases : « Je ne pense pas comme toi : dans le ciel nous nous reconnaîtrons, car Dieu ne voudra rien ôter à notre bonheur en nous retranchant le souvenir de notre famille et de nos amis. Nous n'aurions pas de conscience de nous et de ce que nous avons été ; il y aurait véritablement interruption totale de la vie » (Lettre du 25 juillet 1842, reproduite p. 424). Je ne veux pas méconnaître ce qu'il y a de touchant et de vrai dans ces quelques mots, et qu'ils

ne sont pas indignes de Chateaubriand, puisqu'on y retrouve cette obsession de lui-même que nous avons déjà tant de fois rencontrée. Mais enfin, il est clair que nous pénétrons ici dans une région de son âme où a toujours régné la plus volontaire simplicité. Une simplicité voulue, mais non pas une simplicité acquise ; une simplicité antérieure à l'approfondissement des choses, et non pas cette simplicité postérieure, qui caractérise la science des saints.

On dirait que Chateaubriand demeure persuadé, au fond de lui-même, que ce sont ses premiers maîtres les philosophes qui ont raison. Mais il n'en veut plus rien savoir et, de crainte qu'une étude indiscrète de la religion ne le détrompe, il s'abstient soigneusement de toute théologie et de toute mystique. Vis-à-vis de Dieu seulement, il est dépourvu de toute ambition. Il est clair que, dans ces conditions, le christianisme ne peut être pour lui vie et nourriture, mais seulement une attitude aussi peu gênante que possible jusqu'au moment où la vieillesse, l'approche de la mort, la perte de tout le reste le ramènent à des pratiques qui sont assez ordinaires aux vieillards. C'est qu'alors la foi devient pour lui, comme pour tous les autres, le suprême rempart contre la mort imminente. Vraiment, aussitôt qu'il s'agit des choses divines, comme on voit Chateaubriand rentrer dans le rang! Quand l'amour l'abandonne ; lorsqu'il mesure la vanité de la survie promise aux grands artistes, il lui reste les promesses de la Foi. Voici l'écho magnifique, mais fidèle de l'humble lettre à Mme de Marigny. René, dans le cimetière de Saint-Michel in Murano, s'est arrêté devant la tombe d'une jeune femme dont l'épitaphe porte : *Ci revedremo*. Un cri lui échappe : « Si c'était vrai ! » Puis, tout aussitôt : « Arrière ce doute, arrière la pensée qu'aucune angoisse ne déchire le néant ! Athée, quand la mort vous

enfoncera ses ongles au cœur, qui sait si dans le dernier moment de connaissance, avant la destruction du *moi*, vous n'éprouverez pas une atrocité de douleur capable de remplir l'éternité, une immensité de souffrance dont l'être humain ne peut avoir l'idée dans les bornes circonscrites du temps? Ah! oui! *ci revedremo* » (*Mémoires*, t. III, p. 464, cité p. 577). C'est ici que l'on voit le doute repoussé avec la même obstination que Chateaubriand mettait à lutter contre la mort.

Combat d'une atroce grandeur, et qui s'est terminé sans un mot, car Chateaubriand, bien avant que d'être entièrement possédé par la mort, le fut par le silence. Au moment de terminer son livre, Marie-Jeanne Durry juxtapose à ce maigre cadavre, tordu par les suprêmes souffrances, la caisse de bois blanc où reposaient, dans sa chambre, les feuillets manuscrits des *Mémoires*, comme ce qui demeure à ce qui s'en va. Mais je songe, au moment de quitter à mon tour le monumental ouvrage qu'elle lui a consacré, que si Chateaubriand rêva d'une immortalité terrestre qui lui serait assurée par les *Mémoires*, Marie-Jeanne Durry lui a fait bonne mesure, et qu'il aurait lieu d'être satisfait d'elle. Il y a beaucoup de façons pour un grand homme d'être immortel, et quelques-unes sont assez peu engageantes. Qui accepterait l'existence posthume de ces malheureux que le socle où on les a juchés sépare des vivants plus radicalement que la tombe? Tel n'est pas, tel ne sera pas, de longtemps, grâce à son dernier biographe, le sort de Chateaubriand. Si vous voulez le voir vivre encore, percevoir l'accent de ses rares paroles, pénétrer autant qu'il est possible à l'homme de pénétrer l'homme, aux profondeurs de son âme, il existe un guide à présent, une Sibylle qui nous introduit au royaume des morts. Je ne dis pas que cela dispense de lire ou de relire les *Mémoires*, mais c'est la meilleure introduction à

ce livre suprême, dont le texte parfait cache tant de mystères.

Inutile d'ajouter que, si *la Vieillesse de Chateaubriand* est une thèse, ce livre dépasse infiniment la portée des travaux habituels d'histoire littéraire. Et c'est pourquoi nous nous sommes laissé entraîner par lui à méditer non seulement sur la vieillesse, mais sur le destin et la vocation de René. L'auteur ne nous suivrait pas jusque-là, qui a rigoureusement voulu borner son enquête à la personne de Chateaubriand... Mais n'est-elle pas, cette personne, l'origine de tout, et qui l'a une fois saisie ne peut-il pas suppléer tout le reste? Car la seule bonne méthode, en critique comme ailleurs, est celle qui s'oppose à la méthode de la grande ceinture justement raillée par Péguy : elle consiste à frapper au cœur.

JACQUES MADAULE.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Théâtre, musique et danse

Le monde perd son âme. La vie devient inhumaine. La « crise », le chômage sont des maux plus forts que nos remèdes... : notre désespérance reprend ces refrains à tous les couplets.

Si l'on changeait de chanson ? Si, laissant les plaintes, l'on contemplait des rêves ? Si l'on osait affirmer pour demain l'invraisemblable d'aujourd'hui : les hommes sont libres, ils s'entr'aident, la terre leur appartient, la machine leur obéit, et ils ont retrouvé la joie de vivre ? Comme toujours, ce que l'on oserait affirmer commencerait à devenir vrai.

Théâtre, musique et danse, telle est la triple forme du rêve dont l'Assemblée de la Nouvelle Éducation (1), aux premiers jours des vacances de Pâques, nous a montré des réalisations encore limitées, mais convaincantes. Sans doute, les organisateurs des loisirs de l'humanité future penseront aussi aux belles et graves formes telles que l'étude ou la liturgie : ils ne négligeront pas celles dont le but direct est d'exalter la joie, où tant de spiritualité peut aussi se mêler.

Mais ceci appelle quelques commentaires.

Les loisirs, à présent, on ne les utilise ni ne les organise ; tant bien que mal on les use. Le cinéma, la radio, les spectacles sportifs, la presse des faits divers, n'ont en eux, à parler en général, rien qui puisse atténuer la crise :

(1) Secrétariat : 10, rue de l'Élysée.

ils l'aggravent. Car pourquoi l'homme désirerait-il de gros gains, sinon pour se payer plus de plaisirs? Le jour où les plaisirs ne coûteraient plus rien, le gain aurait bien perdu de son intérêt? Mais quels sont les plaisirs qui ne coûtent rien? Ceux justement qui méritent le mieux le nom de plaisirs. Ce n'est pas un plaisir, ou c'est un plaisir dissolvant, que de regarder trois heures de suite des scènes qui se déroulent sur l'écran à un rythme vertigineux pendant que soi-même on reste immobile, si on le compare au plaisir exaltant de jouer soi-même la comédie. Ce n'est pas un plaisir de suivre des yeux un ballon, si l'on s'est exercé à le faire soi-même bondir sur le terrain. Tous les exemples qu'on pourrait citer reviendraient à dire : la vraie joie, on la tire de soi.

Mais ces choses, on ne les sait pas, parce qu'on s'est trop tôt écarté de l'esprit d'enfance, et l'on en a trop vite cru les paresseux et les blasés.

On ne les sait pas, et on ne peut plus les apprendre. Se convertir des plaisirs passifs aux plaisirs actifs exigerait de nos contemporains, non pas seulement l'effort de premières expériences, mais un retournement de leur échelle des valeurs. Il est normal qu'à mesure qu'on s'éloigne de l'enfance et jusqu'à l'âge de la retraite, on devienne de plus en plus attentif au rendement de l'action ; le malheur de notre civilisation est qu'elle précipite et exagère ce souci utilitariste : rien ne compte plus que les résultats! Nous savons produire, nous ne savons plus vivre. Une activité qui s'exerce pour elle-même, comme celle de l'artiste, du mystique ou de l'enfant, nous devient comme étrangère. Pour la comprendre, il nous faudrait admettre que le calcul n'a aucun rôle à y jouer. Or, c'est notre habitude devenue inconsciente d'introduire partout une forme de calcul : celui-ci, le gain, qui n'intéresse le vrai artiste qu'après coup ; celui-là, le prosélytisme, dont le souci dénaturerait l'effort du mystique ; cet autre, l'indispensable repos, à quoi l'enfant ne songe jamais. L'activité désintéressée, nous l'appelons perte de temps, aberration...

Mais peut-être ceci n'est-il pas si vrai pour le peuple des travailleurs, menacé ou atteint de chômage, que pour ceux qui jugent, parlent et écrivent de ces questions et sont non pas des travailleurs, mais des surmenés de travail et des déformés par le travail. Cet esprit d'enfance, qui donne aux âmes un reflet de paradis, ce désintéressement qui se traduit, suivant les cas, en oraison, en jeu, en œuvres d'art, en activité harmonieuse et pleine, on le verrait plus facilement renaître chez ceux « qui n'ont rien à faire », ou pas assez à faire. Et on en pourrait espérer une véritable et essentielle détente sociale si dès maintenant on le respectait chez ses élus : les enfants et les jeunes.

Le mot d'ordre était, naguère : Hâtons-nous ! Hâtons la préparation aux examens, l'entrée aux grandes Écoles ou à l'atelier ; que pas une minute ne soit perdue des premiers âges de la vie humaine. On ne laissait rien mûrir normalement, et l'enfant et l'adolescent étaient privés de toute douceur de vivre avant même de s'engager dans la lutte.

Il en est bien ainsi encore maintenant, car personne ne veut être le premier à désarmer. Pourtant, il faudra bien retarder pour tous l'âge du gain, si l'on veut que chacun trouve à gagner au temps de ses pleines forces ! Le jour où tous les parents pourront et voudront cesser de dire aux enfants : Hâtons-nous ! les enfants prendront sans remords, comme la nature les y pousse, le temps de se développer normalement. Ils se spécialiseront quand déjà ils sauront vivre, et ils continueront de vivre, même spécialisés. Pourquoi l'homme, seul de la nature, bornerait-il son activité au soin de sa subsistance, alors que les chats emploient des heures à se chauffer au soleil, les singes à faire des cabrioles et les oiseaux à chanter ? Les neuf dixièmes de notre espèce, au vingtième siècle, n'ont encore pas d'autre souci que celui du pain quotidien. Et que le pain quotidien soit devenu un menu complexe où entre, au dire de certains, bien du superflu, n'entame pas

le fond de la question. La peur de manquer, justifiée ou non, et les besoins de jouissances tuent la joie avant qu'elle ait pu se former.

Remplacer les plaisirs malsains — ivresse, spectacles, presse, etc., — par les plaisirs sains : jeu dramatique, musique personnelle, danse populaire, qui, eux, n'éloignent personne de la bibliothèque ni de l'église, parce qu'ils cultivent, au lieu de l'anémier, le goût de l'effort et le désir des épanouissements supérieurs, cela ne se fera pas d'un coup de baguette magique. Mais ce n'est pas très difficile, parce que les éléments sains de la population y sentent vite une correspondance avec des tendances psychiques profondes. De ceci le rapide développement du scoutisme est une preuve analogique anticipée : on a fait l'expérience qu'il est meilleur de vivre difficilement et pauvrement, en contact avec la nature, que de s'assurer un confort factice et compliqué. Mais à celui qui n'a pas fait l'expérience, ou qui n'en sait pas garder le souvenir, le père du mensonge fait préférer le luxe et l'inertie.

Revenir aux distractions d'autrefois — ou plutôt, aux distractions de toujours —, c'est revenir à la santé et à l'équilibre. Il y aura toujours des misères, des deuils, des craintes de guerre ; il n'est pas nécessaire qu'il y ait toujours des suicides en série, des crimes contre nature, comme ceux dont des enfants sont victimes de la part de leurs parents, ni le pourcentage d'anormaux qu'on constate aujourd'hui dans les écoles.

Quand, dans la salle de spectacle du Foyer des Étudiantes Mlle Pledge, invitée par « la Nouvelle Éducation » à nous parler de l'origine des danses populaires, fit suivre son exposé de quelques démonstrations, les spectateurs se sentirent saisis d'un regret : Comme *ils* savaient vivre, dans ce temps-là !

Mais pourquoi ce passé? Les jeunes filles si gaies et si gracieuses qui évoluaient au milieu de nous vivaient vrai-

ment, elles aussi : une jeune fille du XIIIe ou du XXe siècle, c'est bien toujours un être jeune qui aime la danse et qui doit danser. En plein air, durant les fêtes rustiques, dans les temps très lointains, l'éternelle jeunesse s'est exprimée dans des évolutions au rythme rapide ; dès qu'on lui rapprend à tourner et sauter, se prendre et se quitter, courir et virer, elle se retrouve, elle se reconnaît, elle revit, et la gaieté fleurit. On l'a bien vue quand Mme Guéritte et Mlle Pledge ont invité les assistantes à apprendre et danser à leur tour les plus simples de ces figures.

Restée à sa place, — timidité? talons trop hauts? — plus d'une spectatrice sans doute se prit à rêver aux temps où des monitrices pleines d'entrain, sous les auspices de la J.A.C. ou de la J.O.C., rapprendraient la danse au peuple de chez nous. Le curé de chaque village pourrait sans scandale ouvrir sa salle d'œuvres ou de cinéma, pour les jours de pluie, à des réunions de jeunesse où l'on saurait ainsi s'amuser sainement, puisqu'il faut bien qu'on s'amuse. Le saint Curé d'Ars lui-même, je gage, n'aurait pas détourné ses paroissiens des danses populaires anglaises et de la plupart de nos danses régionales françaises.

Point de plaisir durable sans effort. N'imaginez pas que ce soit facile de danser comme nous avons vu danser l'autre soir ; on peut avoir peiné des hivers à tourner dans un salon sans savoir bien sauter. Quand on le sait, combien ces figures sont jolies, harmonieuses, et donnent au corps souplesse et grâce !

Point de plaisir non plus sans variété. « Les Amis de la Danse populaire » ont déjà recueilli, dans le folk-lore de tous les pays, des centaines de danses différentes. Dans certaines régions de l'Europe centrale où ils ont réussi à créer un mouvement, cette conséquence ne s'est pas fait attendre : la résurrection du costume. Qui dit costume paysan dit broderie : les jeunes filles se sont remises au métier. On lit moins de romans et l'on reste davantage à la maison.

Les élèves de Mlle Pledge ne sont pas des paysannes, et leur costume est de fantaisie. Mais combien plus décent que celui des Cours de rythmique !

Je crois la rythmique capable d'assurer des buts que ne poursuit pas la danse populaire ; la rythmique est une activité beaucoup plus complexe et intellectuelle. Par suite, elle ne saurait procurer la vraie détente. Et on n'a jamais pensé à lui attribuer un rôle social. Tout au contraire de la danse populaire, qui peut être l'humble moyen d'une réforme étendue.

Léon Chancerel, dans la même ligne, nous a montré d'autres « moyens », d'une réussite plus difficile, sans doute ; mais on peut s'inspirer du jeu des Comédiens Routiers sans prétendre d'un coup les égaler. Tous les éducateurs qui ont favorisé chez les jeunes l'expression de soi par le jeu dramatique savent bien, quelque modestes que restent les réalisations, quelle joie on éprouve à quitter la platitude quotidienne pour les incarnations du rêve et de la fantaisie. Ce qui prouve avec le plus de force que l'homme n'est pas mort dans l'homme, c'est cette aisance ailée avec laquelle, dès qu'on le libère des servitudes matérielles, il voit et sait faire voir au-delà des apparences. Les catéchistes qui croient en l'âme religieuse de l'enfant constatent tous les jours qu'il est à peine besoin de lui expliquer le sens d'un symbole : quelques mots, un rapprochement bien choisi, l'âme trouve son chemin et entrevoit l'inexprimé.

Aujourd'hui que la matière a été pliée par les progrès de la science à tous nos désirs, elle nous déçoit comme radicalement incapable. Le théâtre doit rejeter ses illusoires secours et presque tout demander à l'esprit.

Comment des acteurs ordinaires représenteraient-ils la complainte du roi Renaud ? Les Comédiens Routiers se contentent de l'exprimer. Ils se groupent devant un simple rideau, avec leur chemise bleue et leur pantalon long. Ils ne déguisent ni leur voix ni leur visage.

Comment vous et moi montrerions-nous ceci : le roi Renaud rendit l'esprit? Sans doute en tombant, au moins en penchant la tête? Un Comédien Routier lève doucement son visage. Et c'est très beau.

Je ne crois pas que toutes les ficelles de l'art dramatique réaliste, tirées par les plus habiles des acteurs, puissent jamais atteindre à la grandeur et à la puissance d'émotion que nous communiquent ces jeunes gens, par le seul fait qu'ils vivent devant nous, intensément, sincèrement, profondément. Que sont-ils? Ils sont une communauté. Ils vibrent ensemble. Ils n'ont pas le souci d'eux-mêmes. Ils se renoncent. Ils comprennent et sentent avec liberté. Alors ils peuvent incarner un personnage. Et, comme toujours, leur renoncement est source de richesse spirituelle et de vie intense.

Ceux qui les ont vus une seule fois savent ce qu'ils joignent à cette sincérité un art consommé. Dans la *Ballade des Pendus*, ils n'étaient pas debout sur une scène ; le vent les balançait aux branches des arbres, et c'était leurs âmes qui parlaient, non leurs corps déchiquetés. On ne peut rien voir de plus émouvant. L'émotion du spectateur n'était cependant pas due qu'au sentiment des acteurs servi par un art accompli de la diction ; mais aussi pour une grande part à la maîtrise des membres, de l'équilibre, du rythme.

L'assouplissement quasi acrobatique du corps est plus nécessaire peut-être encore à la réalisation des scènes comiques, que le programme « d'échantillons » nous servit abondamment. « La Tour » est une mime classique chez les scouts et les louveteaux. Le jeu des Routiers nous oblige, avec une force hallucinatoire, à tenir compte de cette tour qui n'existe pas. Personne ne nous fera jamais croire que l'amoureux « désespéré » qui se jette du haut en bas en se servant d'une ombrelle pour parachute, n'a pas cessé d'évoluer sur un plan horizontal.

Ce qu'il faudrait dire aussi, c'est la cocasserie des costumes, des masques, la fantaisie compréhensive avec

laquelle sont traduites les fables de La Fontaine, le tact spirituel des chansons ou des farces, la liberté joyeuse des improvisations. On goûte là un plaisir parfait. Et l'on a envie d'en faire autant. C'est bien ce que veulent les Comédiens Routiers : donner un exemple. Dans beaucoup d'endroits il est déjà suivi ; qu'importe que ce soit encore de loin ? Voir un beau jeu, c'est bien ; jouer soi-même, c'est mieux.

Il nous reste à dire quelques mots d'une autre manifestation artistique qui nous a été ménagée, au milieu d'études plus graves, à l'Assemblée de la Nouvelle Éducation : un concert de Pipeaux. Quelques mots seulement, parce que cette forme de culture musicale a une portée qui est pédagogique avant que d'être sociale. Et pour comprendre le grand intérêt de l'action entreprise par la « Guilde des Faiseurs et Joueurs de Pipeaux », il faut déjà être convaincu qu'on ne gagne rien à aller vite en éducation ; que la rapidité des acquisitions de techniques s'obtient aux dépens de leur valeur formatrice ; qu'il est plus précieux pour un enfant de rendre son oreille attentive à un beau son pur que de brûler les étapes de l'initiation musicale sur un instrument compliqué. L'enseignement de la musique, hélas ! énerve trop souvent et surcharge nos enfants ; la musique des pipeaux les apaise, les discipline et les élève. De bons travailleurs ont retrouvé l'antique technique de la fabrication de flûtes de roseau. Et ils ont trouvé, et continuent à chercher dans le folk-lore de tous les pays les airs qui conviennent à leur instrument. La Guilde nous a donné un concert d'exquise musique en solos, duos, trios, ensembles, avec ou sans accompagnement de piano.

Aux pauvres gens d'aujourd'hui, accablés de soucis et d'appréhensions plus encore que de misères présentes, préparons des évasions. S'évader de la réalité, parce qu'elle est pénible, ce n'est pas s'évader de soi, au con-

traire. C'est conquérir plus de force pour se mesurer avec la réalité, le moment venu. C'est suivre le conseil évangélique : « A chaque jour suffit sa peine ». Est-ce que *être* ne vaut pas mieux, même aujourd'hui, que *ne pas être* ? Alors soyons, vivons. La jeunesse possède encore toutes fraîches ses capacités de vie et de joie ; c'est un crime de l'engager dans notre amertume. Les œuvres et l'enseignement privés auraient une grande tâche à accomplir, s'ils savaient profiter de leur liberté légale, ainsi que le leur conseille Ét. Gilson : alimenter la joie des jeunes, cesser de la tuer à coups d'examens prématurés, s'il s'agit de la jeunesse bourgeoise, tirer parti du « chômage », considéré comme normal jusqu'à seize ou dix-huit ans, s'il s'agit de la jeunesse ouvrière.

MARIE FARGUES.

Une amie de Balzac : Zulma Carraud

Lorsque, en 1922-1923, la *Revue des Deux Mondes* publia sous le titre *« Une amitié de Balzac »* de nombreux fragments de la correspondance de Balzac avec Mme Carraud, ce fut une révélation. Puisant à pleines mains dans le trésor encore si riche de la Collection Lovenjoul, le diligent serviteur du culte de Balzac, M. Marcel Bouteron, faisait surgir, de l'ombre ou de la pénombre où elle était restée cachée jusque-là, une femme admirable qu'une amitié de plus de trente années avait fidèlement unie au romancier. Cependant une grande partie de cette correspondance demeurait encore inédite. M. M. Bouteron a donc repris son travail et nous donne aujourd'hui une édition intégrale des lettres de Mme Carraud et de celles de Balzac (1). La plupart de ces dernières se trouvaient déjà dans la *Correspondance* de Balzac (2). Cependant on ne saurait trop féliciter M. Bouteron de les avoir reproduites dans son ouvrage : non seulement parce qu'il donne ainsi au livre une plus grande unité et l'intérêt d'un véritable dialogue, mais surtout parce que la « Correspondance » de Balzac est un instrument de travail extrêmement médiocre : le texte des lettres est souvent inexact, leur classement chronologique très imparfait, et la nécessité d'une édition *critique* se fait depuis longtemps sentir ; aussi devons-nous nous réjouir lorsque des fragments aussi importants que les lettres adressées à Mme Carraud en sont présentés au public avec un aussi scrupuleux souci d'exactitude.

(1) Honoré de Balzac, *Correspondance inédite avec Mme Zulma Carraud*. Paris, A. Colin, Coll. « Ames et Visages ». Prix : 25 fr.

(2) Qui forme le dernier volume (t. XXIV) des *Œuvres Complètes* publiées par C.-Lévy et qui est aussi éditée en 2 vol. in-16 par le même éditeur.

D'ailleurs cette édition est un véritable modèle. Elle s'ouvre par une introduction de quelques pages riches et denses; puis les lettres se suivent dans l'ordre chronologique, très discrètement et très habilement reliées entre elles par quelques indications historiques, biographiques ou topographiques nécessaires à leur pleine intelligence; elles sont suivies de quelques appendices, d'une note précieuse indiquant les principes adoptés par M. Bouteron pour l'établissement du texte et enfin de deux Index, l'un alphabétique, l'autre analytique, qui rendent le maniement de ce livre extrêmement agréable et en font un instrument de travail des plus précieux.

S'il nous fallait cependant exprimer un regret, ce serait que M. Bouteron, qui connaît admirablement Balzac, se soit montré si discret en face d'un texte aussi riche et qui pouvait prêter à d'innombrables commentaires sur le romancier et sur son œuvre. Visiblement, il a voulu s'effacer devant les deux protagonistes, leur laissant à eux seuls la parole. Pourtant à chaque pas notre curiosité s'éveille, à chaque ligne nous réclamons une note. C'est qu'en effet, il ne s'agit pas ici seulement d'un roman très émouvant d'amitié amoureuse — à ce titre seul cependant le livre mériterait d'être lu —, mais il s'agit du créateur de la *Comédie humaine* et de nombreuses et importantes parties de son œuvre sur lesquelles ce livre jette un jour entièrement nouveau.

Les « Lettres à Madame Carraud » n'ont point leur équivalent dans la correspondance de Balzac. Il écrit à cette femme comme il n'écrit à aucune autre, car elle est véritablement pour lui une amie ; rien qu'une amie. Sans doute cette pure amitié fut-elle traversée, au cours de l'été de 1832, d'un violent orage amoureux; sans doute Balzac, qui se trouvait alors dans un état d'instabilité psychologique extrême, désira-t-il s'attacher à Mme Carraud d'un attachement plus tendre, plus passionné; elle-même, semble-t-il, après l'avoir repoussé, éprouva quelque temps la saveur amère de son refus, et par suite, comme dit si bien M. Bouteron, son « ardente et pure amitié » garda toujours « la puissance d'un

amour (1) ». Mais enfin tout cela ne fut qu'un moment particulièrement pathétique de cette longue amitié, et, pendant les vingt années qui suivirent, tous deux parvinrent à maintenir leur sentiment sur ce plan supérieur où dès l'abord l'avait placé Mme Carraud elle-même :

— Je ne veux pas, lui écrivait-elle, je n'ai jamais voulu de cette amitié charmante que vous offrez aux femmes qui, sous mille rapports, valent mieux que moi. Je prétends à un sentiment plus élevé. Il faut que vous m'estimiez assez pour me mettre en réserve, pour ainsi dire; et, si quelque mécompte vient troubler votre joie, si quelque déception froisse votre cœur, vous m'évoquerez alors, et vous verrez comme je saurai répondre à cet appel (2).

Balzac accepte ce pacte; et de cette amitié qui s'offre si généreuse il use et même, par moments, il abuse. Il traite cette femme virile comme elle le lui demande, et le ton de simplicité, de franchise, de liberté et, si j'ose dire, de sécurité qu'il adopte avec elle donne aux lettres qu'il lui écrit un ton absolument unique.

Seule amie véritable entre toutes les femmes qu'il a connues et aimées, Mme Carraud fut même, pourrait-on dire, son seul véritable ami :

Si Borget (un de leurs amis communs qui était peintre) ne recule pas devant le fardeau d'une si pesante amitié, lui écrivait-il le 26 octobre 1832, s'il peut être à moi comme je serai à lui, eh bien, j'embrasserai avec la même ardeur ce fantôme d'amitié vraie, après lequel j'ai tant couru autrefois, et dont vous seule au monde avez réalisé jusqu'à présent la noble et belle chimère (3).

Aussi est-ce dans ces lettres que Balzac nous livre ses confidences les plus sincères sur ses amours, sur ses opinions politiques, sur sa méthode de travail, sur la genèse d'un grand nombre de ses œuvres.

Il y aurait toute une étude à faire sur l'influence qu'a pu exercer sur le romancier non seulement Mme Carraud elle-

(1) P. 11.
(2) P. 40. Lettre du 8 novembre 1831.
(3) P. 96.

même, mais le « milieu Carraud » : son mari le Commandant Carraud, type de l'ancien polytechnicien, très doué pour les sciences mais à qui des circonstances défavorables n'ont pas permis de donner sa mesure ; les amis, ces officiers de l'Empire que Balzac rencontre avec tant d'intérêt lors de ses visites à Saint-Cyr, et ces fonctionnaires provinciaux qu'il observe à Angoulême. Au milieu des « tempêtes » de sa vie parisienne, les Carraud représentent pour Balzac l'ordre, le calme, la paix ; ils sont le port, l'asile sûr de l'amitié fidèle où l'on se réfugie aux jours mauvais ; dans leur grande maison paisible il achève ses romans les plus difficiles comme ce *Louis Lambert* qui faillit le faire sombrer dans la folie ; là, tout en « s'empâtant de truffes », il retrouve son équilibre nerveux et son sommeil ; il retrouve aussi l'allégresse du travail facile et, entre deux parties de billard, il improvise *La Grenadière*. En face de Paris qui déforme constamment sa vision du monde, Saint-Cyr, Angoulême, Frapesle, nous apparaissent comme des « stations de psychothérapie », où l'œil du romancier redevient normal, moins sensible aux spectacles violemment contrastés, aux couleurs crues, plus apte à saisir les nuances. Mme Carraud et ses amis, c'est encore pour Balzac un constant retour à ses origines familiales, qu'il s'efforce sans cesse d'oublier, dont il voudrait tant se détacher. Ce milieu d'officiers de l'Empire, de fonctionnaires, de bourgeois libéraux, c'est celui dans lequel il a passé son enfance et sa jeunesse, où il a puisé ses premières inspirations. Or, il a beau pénétrer dans le « grand monde », il a beau séduire d'authentiques duchesses, être accueilli par l'aristocratie internationale, se faire aimer d'une comtesse polonaise, constamment il se trouve rejeté loin de ce monde qui n'est pas le sien, où ses perpétuels embarras d'argent l'empêchent de pénétrer pleinement. Alors, Mme Carraud lui apparaît dans la simplicité, dans la vérité de son amitié, dans la douceur et la fermeté de son affection ; et avec elle c'est la bourgeoisie, la province, le « petit monde » qui prennent leur revanche. Par elle enfin, les idées politiques et les aspirations sociales que l'on disait alors « libérales » et que nous appel-

lerions aujourd'hui « de gauche » parviennent jusqu'aux oreilles du romancier obstinément fermées, semble-t-il, à partir de 1831-1832, à tout ce qui n'est pas monarchiste ou réactionnaire. Certaines de ces lettres sont de nobles duels où le champion de la Duchesse de Berry se défend contre les attaques de son amie « la républicaine », et l'avantage ne reste pas toujours à Balzac; car cette femme qui parle de politique le fait avec une noblesse et une fermeté qui n'excluent pas la passion; et cette passion, se mêlant étrangement aux inquiétudes purement intellectuelles, donne à certaines lettres de 1832 un accent particulièrement pathétique (1).

On voit tout ce qu'il y aurait à dire sur un tel sujet. Puissent les quelques considérations rapides que nous venons de faire inciter à lire ce livre tous ceux que touche l'œuvre de Balzac, tous ceux que séduit son extraordinaire physionomie morale, tous ceux et celles enfin qui, au-delà de toute littérature, sont sensibles à la beauté d'un sentiment délicat et fort, exprimé dans une langue ferme et pure et qui demeura vivant jusqu'à la mort!

BERNARD GUYON.

(1) Cf., en particulier, celle du 10 septembre 1822, pp. 73-80.

THÉATRE

Depuis trois mois les chefs-d'œuvre n'encombrent pas la scène française. C'est une raison, qui s'ajoute à beaucoup d'autres, pour s'intéresser aux efforts des jeunes troupes qui défendent le théâtre à côté des grands théâtres. *Comédiens routiers* et *Compagnons de jeux* connaissent de beaux succès à Paris, en province et en Belgique (1). Les étudiants de M. Gustave Cohen ont monté un admirable spectacle médiéval. Enfin il est assez curieux d'observer dans certaines compagnies un retour au théâtre poétique.

La Compagnie *Les Cerceaux* a joué dans un atelier (37 *bis*, Villa d'Alésia) *La Brume*, sorte de drame platonicien où l'on voit un surhomme s'emparer de l'âme d'un berger, la modeler, s'éprendre de l'image parfaite et pure sortie de ses mains; l'amour de l'artiste pour son œuvre se mêle à l'amitié d'un aîné pour son cadet et à un sentiment plus obscur; mais une femme passe et l'ex-berger renonce à rester une œuvre d'art pour devenir un homme. La Compagnie *Les Cerceaux* ne joue que des pièces anonymes. L'auteur de *La Brume* parle bien, mais trop. Ses dialogues sont supérieurs à ses monologues. Les décors sont habilement adaptés à la scène minuscule.

La Compagnie *Le Cerceau* (31, rue de Seine) est dirigée par MM. André Villiers et Francis Ambrière. Elle tient avant de promettre. C'est une troupe dont les efforts doivent être

(1) Dans *La Revue des Jeunes* du 15 mars 1935, M. Daniel-Rops présente *Les Jongleurs*, œuvre très intéressante dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de voir les spectacles. Signalons que ce numéro est en partie consacré au théâtre, avec un article de Gabriel Marcel, *Influence du théâtre*, et une étude de L. Chancerel sur *Jacques Copeau*.

suivis. *Le Cheval noir et les deux jeunes filles* de Louis et René Gevriet est un drame poétique plus humain que *La Brume*, de sorte que la poésie peut ne pas naître exclusivement du style. *Le Cheval noir* est le terrible animal nocturne qui enlève les jeunes tuberculeuses. Le grand-père tourne autour du sanatorium, l'homme qui l'aime cherche vainement le bon chemin; tandis qu'ils se perdent dans la montagne, tandis qu'ils errent autour de leur illusion, le cheval noir emporte celle qu'ils ne trouveront jamais. Une esquisse de ballet serpente entre les tableaux sur le thème du soleil-sauveur. La tentative est curieuse, en dépit d'un symbolisme naïf. Ajoutons que la troupe du *Cerceau* enlève avec entrain une adaptation de la farce anglaise *L'Aiguille de la mer Gurton*; décors, costumes, mise en scène, jeu, tout est réussit.

Le Théâtre des Deux-Masques (25, rue Fontaine) présente trois actes de philosophie poétique et de poésie philosophique sous le titre *France-Allemagne*. L'auteur, M. Georges-E. Bernanose, a rédigé un avant-propos dont l'obscurité métaphysique nous avait effrayé. Heureusement la pièce est claire, quoique « synthétique ». Elle comprend deux séries de scènes, celles qui se passent sur la terre et les autres. Les premières nous conduisent à Leipzig dans la demeure d'un honorable fonctionnaire allemand de 1908, puis en Lorraine, chez le père Rousseau, le jour de la mobilisation, et enfin dans une tranchée. Les secondes font dialoguer Stratos et Platon, les ombres des jeunes morts, un Athénien et un Spartiate, ce Français et cet Allemand de l'antiquité. M. Bernanose croit avec raison que la France et l'Allemagne pourraient être complémentaires et que l'Amour peut triompher de toutes les incompréhensions; mais, puisqu'il avait su créer la noble figure d'Alwine, pourquoi n'est-il pas resté sur la terre? Il est vrai qu'alors nous lui aurions reproché une fâcheuse tendance à la caricature...

Les amateurs de théâtre poétique trouveront un vif plaisir aux représentations de la *Compagnie du Théâtre d'art yddish d'Amérique* qui donnent à la Renaissance *Yoschè-Kalb*, version dramatique et mise en scène de Maurice Schwartz. Le vieux

rabbin Reb Melech se hâte de marier sa fille avec Nahumtché, jeune talmudiste et cabbaliste mystique, afin d'épouser la belle Malkele. Mais, une fois ce double mariage béni par le Seigneur, il arrive que la belle Malkele refuse d'appartenir à son époux et s'éprend de Nahumtché. L'amour est réciproque et un soir les deux jeunes gens cèdent à la tentation. Le jour où Malkele meurt en couches, Nahumtché fuit « pour devenir errant comme Caïn », afin d'expier son péché. Désormais, il est celui que l'on surnomme « Yosché Kalb », « le veau »; le souffre-douleur de paysans grossiers. Accusé faussement d'avoir séduit une pseudo-innocente, il ne se défend pas, mais le jour du mariage il disparaît. Nous le retrouvons alors dans son pays qu'il a quitté depuis quinze ans; Reb Melech l'a fait son héritier; on voit en lui l'espoir de la Synagogue lorsqu'un rabbin demande compte de sa vie errante et de son second mariage. Un Sanhédrin se réunit pour le juger et le proclame *Gilgoul*, « une âme perdue, roulant sans but à travers le monde, et apportant la ruine et le malheur partout où elle apparaît ». Nahumtché reprend son bâton et sa besace : le Juif errant poursuit sa route.

Le drame est découpé en 28 tableaux assez courts, de sorte qu'il reste très vivant même pour le spectateur qui ne comprend pas le texte et doit se contenter de l'analyse du programme. M. Maurice Schwartz se sert beaucoup de toiles peintes et tire tous ses effets de la lumière; ses tons chauds sont particulièrement réussis; les scènes qui se déroulent dans la Synagogue et en particulier celle du Sanhédrin sont inspirées de Rembrandt. M. Lazare Freed tient le rôle de Yosché Kalb avec une précision hallucinante; son jeu est d'une discrétion et d'une intensité telles qu'à la lettre il traduit le texte; il a une source si intérieure qu'elle est au-delà des mots. La troupe entière manifeste une belle discipline. La maîtrise de M. Schwartz s'affirme et dans le personnage du rabbin Reb Melech et dans les « ensembles » qu'il a réglés de la manière la plus juste.

HENRI GOUHIER.

Un film français

Pension Mimosas de Jacques Feyder est une œuvre française. Et, pour notre consolation, une belle œuvre. Nous ne voulons point, cependant, employer ce qualificatif sans restrictions. Tout n'est pas pur, tant s'en faut, dans le drame mis en scène par Feyder, et la vue n'en convient qu'aux âmes sûres d'elles-mêmes. Une perpétuelle hésitation entre le sentiment maternel et l'amour, entre le très spirituel et le trop charnel, y laisse, en définitive, une impression trouble.

Dans une ville de la Côte d'Azur, un vieux ménage — lui, croupier au casino, elle, ancienne *prima donna* — tient une pension de famille à l'usage des hivernants impécunieux — la pension *Mimosas* qui donne son nom au film. Un personnage invisible domine tout, dès le début : le jeu, la roulette, dont vivent indirectement les hôteliers, qui agite d'espoirs et d'inquiétudes leur clientèle hétéroclite. Cependant, à sa manière, la pension Mimosas est une oasis de bon sens au milieu de la folie : ses propriétaires détestent le jeu et les joueurs ; ils ont reporté toute leur affection, toute les puissances de leur cœur sur un petit garçon, leur filleul, que son père leur a confié avant d'entrer en prison. Hélas ! un soir — celui même où l'on fête la première Communion du gamin — le père vient réclamer son fils. Ils partent. Les années passent.

L'enfant a grandi. C'est un faible. Jeté dans un milieu interlope, il tourne mal, vit de jeu et d'expédients variés, s'amourache d'une femme fatale. Sa marraine qui n'a cessé de l'aimer, va le disputer à la déchéance. Elle le rejoint à Paris et, presque de force, elle l'emmène sur la

Côte d'Azur, l'installe dans la pension Mimosas, l'oblige à exercer un métier. Mais la femme fatale reparaît. Adieu, les bonnes résolutions !... La marraine lutte pour conserver ce jeune homme, auquel elle ne croit porter qu'une affection maternelle. A son insu, pourtant, le sentiment qui l'anime a changé. Sans qu'elle se l'avoue, sans même qu'elle en ait pleine conscience, elle aime son filleul. Elle est la rivale de « l'autre ». Seulement l'autre a la jeunesse, et l'artifice, et la ruse. Elle gagne — jusqu'au moment où, son caprice passé, elle abandonne son fantoche d'amant.

Celui-ci a volé pour elle. Il a joué et perdu un argent qui ne lui appartenait pas. Rentré dans une chambre vide, il s'y trouve face à face avec lui-même et avec son déshonneur. Afin de le sauver, sa marraine jouera, pour la première fois de sa vie, et elle gagnera. Trop tard !... Celui qu'elle aimait s'est déjà donné la mort, et le vent d'orage disperse les billets de banque qu'elle venait lui offrir.

Le scénario est sombre. Nous ne lui reprocherons pas. Mais il n'est pas très logique, et cela mérite un reproche. C'est l'entrée en scène de la femme fatale qui gâche tout. A partir de ce moment, l'attention du spectateur est écartelée entre deux pôles : le jeu et la femme fatale. Le film y perd beaucoup de force. En outre il faut regretter de voir reparaître, dans une bande aussi neuve, l'odieux poncif qui a servi à tant de romans, de pièces et de films. D'autant qu'on s'explique assez mal la « fatalité » de l'actrice qui incarne le rôle. Elle est jeune, jolie, bien habillée, un peu énervante. Cela ne justifie aucunement la passion qu'elle suscite. Sa rivale apparaît plus forte, plus émouvante... et plus belle, malgré sa maturité.

Cette rivale c'est Françoise Rosay, qui dépasse, de plusieurs coudées, tous ses partenaires. Elle crée un véritable type de femme mûre, digne et pudique, maternelle et passionnée, ignorante des forces obscures qui l'entraînent. Les autres acteurs sont, du reste, bien choisis et jouent

avec un naturel appréciable. Le petit hôtelier-croupier, tout rond, bon enfant et ronchonneur, sentencieux et jovial, a beaucoup de relief. Certains personnages épisodiques de joueurs et de joueuses sont bien observés et bien dessinés.

Quant à la technique, elle n'apporte rien de nouveau... que son humilité. Elle est impeccable, partout présente, jamais voyante ni envahissante. On n'oublie pas certaines scènes : le repas de première communion, l'arrivée de la marraine dans le petit hôtel louche où vit son filleul, la scène finale où l'argent, la mort et l'orage composent une étrange symphonie.

En somme la plus grande louange qu'on puisse discerner à *Pension Mimosas* c'est qu'il élève le cinéma jusqu'à la psychologie. On peut regretter qu'il ne l'ait pas élevé jusqu'à la morale. Dans le repas de première communion, Feyder avait indiqué, avec beaucoup d'esprit, toute la faiblesse d'un acte purement mondain et conventionnel. Un artiste chrétien aurait pu creuser dans cette direction, et peut-être aurait-il conclu, comme dans *l'Étape* : « Il leur fallait, oui, il leur fallait Dieu. »

JOSEPH FOLLIET.

QUELQUES LIVRES

Récits, par Pouchkine, traduits par André Gide et Jacques Schiffrin (Gallimard).

On trouvera ici une demi-douzaine de nouvelles dont la plus connue est le *Coup de Pistolet*. Suivent *la Tempête de Neige, le Marchand de Cercueils, le Maître de Poste, la Demoiselle Paysanne, la Dame de Pique*. Cette vieille Russie aux couleurs romantiques et rurales, toute fraîche et un peu déraisonnée, est plaisante à l'extrême. On goûte plus que de l'agrément à lire ce livre, classique entre les classiques russes.

Un Cas de Conscience, par Léon Tolstoï (Stock).

C'est la première, écrite en 1895, des neuf versions successives de *Résurrection*. Il paraît que le Musée Tolstoï « procède savamment à des fouilles fécondes en résultats littéraires dans tous les endroits où a séjourné Tolstoï ». Ce manuscrit a été retrouvé dans le sous-sol d'une des nombreuses dépendances d'Iasnaïa Poliana. Une œuvre nouvelle en vérité. La fin semble écourtée et tenir encore du brouillon, mais quelle fraîcheur et quelle ampleur, et sous une inquiétude un peu lâchée de la destinée, quel sens de la vie!

La Jeunesse de Katherine Mansfield, par Ruth Mantz et J. Middleton-Murry (Stock).

Qui donc, ayant lu les *Lettres*, n'a souhaité de mieux connaître cette féerique créature, qui plus qu'aucun poète a eu

et a su donner parfois le sentiment « qu'il y a quelque chose derrière ce monde » et que tout est merveilleux d'une manière indescriptible? Une jeune poétesse californienne tout éprise de « Késia » a écrit, comme une sorte de reportage, cette vivante histoire d'une jeunesse : et cela fait un livre étonnant, tout de charme singulier et de tendre grâce.

Rituel de Mariage, préparé par le R. P. Doncœur (L'Orante).

Ce petit rituel exécuté en trois tons, avec des bois simples et charmants de Paul Froger, est d'une présentation parfaite. Il contient les anciennes prières de fiançailles, les prières et la messe du mariage, plus diverses prières traditionnelles : de beaux vieux textes français, fermes et purs, comme taillés en plein bois, d'une grâce à la fois roide et suave ; enfin, tirées du rituel romain ou de missels anciens, les prières ou bénédictions de la maternité.

Ce livre vient bien dans la collection de l'*Orante*, qui se propose de travailler à une renaissance de l'Édition Sacrée. Et c'est vrai que jusqu'à ce jour, même en un temps où les chrétiens ont compris la signification et la valeur de la liturgie, pour ainsi dire, aucun missel ou bréviaire ne peut encore par la typographie ou l'illustration « rivaliser avec les éditions de textes profanes parfois les moins honorables ».

Sainte Geneviève, par Geneviève Duhamelet (Desclée de Brouwer).

Il est bien que l'auteur de la *Rue du Chat-qui-Pêche*, et du *Missel de l'Enfant chrétien*, vienne parler de la bergère de Nanterre aux petits enfants de France. Fraîche promenade à travers l'histoire et aussi à travers les églises de la région parisienne.

Henri Pourrat.

A TRAVERS LES REVUES

L'Héroïsme de Léon Bloy

M. Stanislas Fumet nous parle de Léon Bloy dans l'*Étudiant catholique* (numéro de Pâques), et retrace les conditions de vie où cette pensée héroïque s'est élaborée : dans la souffrance, acceptée un jour avec l'aide du Christ et de la Vierge Marie. Tout enfant, puis jeune homme, il n'était guère compris ni aimé de son père. A Paris, où il essaya de gagner sa vie en travaillant chez un architecte, il souffrit de la misère et de la solitude...

Il me faut, écrivait-il à sa mère, un ami que je sente toujours près de moi, dont l'appui ne me fasse défaut en aucune circonstance...

Seul Jésus-Christ pouvait être cet ami, et, chose curieuse, c'est Barbey d'Aurevilly qui le lui fit comprendre :

Cet état de malédiction devait cesser un beau jour, quand Léon Bloy eut rencontré celui qu'il appela « *le Connétable des Lettres* », pour qui il dépensa tant d'encens et qui aurait pu devenir son idole si Jésus-Christ, par miracle, ne s'était offert à temps pour le détrôner. Barbey d'Aurevilly, que Léon Bloy, en 1866, n'a pas craint d'accoster dans la rue et qu'il a osé suivre jusque chez lui, afin de « le contempler » — « Eh bien, contemplez-moi », lui dit Barbey après l'avoir introduit dans son bureau et s'être enfoncé dans un fauteuil... Barbey n'eut qu'un mot à dire pour que Bloy, en 1869, consentît à regarder de front, avec un immense étonnement, la Vérité, — cette Vérité que sa mère, quasi sainte, n'était pas arrivée à faire briller pour lui. Et il suffisait qu'un homme léger, mais revêtu du prestige de la gloire littéraire, la désignât à son intention, pour que Léon Bloy levât passionnément de grands yeux sur Elle.

Dès lors l'âme de Léon Bloy fut toute transformée. Son cœur, sa raison, son art, furent entièrement pénétrés de cette nouveauté qu'était pour lui, et qu'est en toute vérité la foi chrétienne :

La nouveauté, comme la voilà ! Pourtant, si un chrétien est appelé à ne pas marcher dans les sentiers battus, à ne pas craindre de regarder les mystères avec des yeux tout neufs, à souffrir de la médiocrité des catholiques ordinaires comme personne, à penser tout haut ce que les cœurs plus prudents ont raison de garder pour

eux : que tout le monde trahit, hormis les saints, — il a nom Léon Bloy !

Rien ne lui est précieux comme cette foi. Et le reproche le plus blessant sera l'accusation d'hérésie que certains petits esprits porteront à la légère contre lui :

Si M. Calamus ou tout autre individu masqué avait écrit, à propos de mon livre, que je suis un faussaire, par exemple, ou que j'ai des mœurs infâmes, il est probable que vous n'eussiez pas inséré d'aussi dangereuses calomnies, dont les lois françaises autorisent la victime à demander un compte sévère.

Dois-je croire que, profitant de l'athéisme de ces mêmes lois, vous avez accepté, *sciens et prudens*, qu'un de vos rédacteurs m'accusât, sans preuves, du crime le plus énorme que puisse commettre un chrétien ?

Je parle du crime d'hérésie, infiniment plus grave, aux yeux de l'Église, que toutes les autres prévarications ou injustices.

Peu de temps après sa conversion éclate la guerre de 1870. En 1871, Léon Bloy s'engage dans le corps franc de Cathelineau. C'est toujours, pour lui, défendre sa foi catholique contre l'invasion protestante. La guerre finie, après trois ans passés à Périgueux, près de ses parents, il revient à Paris, et n'ayant trouvé que peu de temps un emploi chez un notaire, c'est une vie misérable qu'il est condamné à mener...

... *Mais la Sainte Vierge m'a fait avoir un autre emploi* beaucoup meilleur que le premier, et c'est une admirable histoire que j'ai besoin de te raconter.

Cet emploi n'est pas terrestre : c'est dans le monde des amis et des saints que Bloy a trouvé le glorieux service du chrétien :

... Quand je pense que par derrière cette muraille de chair il y a tout un MONDE d'âmes, si différent de celui des corps, toute une hiérarchie immortelle qui a ses Rois, ses Aristocraties, ses Magistratures héréditaires et de droit divin, ses Soldats, ses Bourreaux, son Peuple et sa Canaille ! et que cela se gouverne sous l'œil de Dieu par une *politique réelle* et infaillible sans que rien sorte jamais de sa place et dérange l'Ordre primordial !

Veuillot, qui avait promis à Léon Bloy de l'aider à vivre en insérant ses articles dans l'*Univers*, fait attendre le pauvre homme de longues semaines chaque fois que celui-ci apporte une nouvelle copie :

... C'est alors que Léon Bloy connut la cruelle existence de l'homme de lettres qui fait de trop soigneux et trop solennels arti-

cles pour les voir « passer » aussi souvent qu'il le faudrait dans les feuilles où on lui témoigne beaucoup d'admiration mais infiniment peu d'empressement. Lui, comme tous les grands écrivains tombés dans la soupe quotidienne du journalisme, croyait à de l'ostracisme et supposait, à tort vraisemblablement, que l'on en voulait à ses idées, alors que c'étaient ses idées qui s'évadaient elles-mêmes du cadre journalistique.

Cette vie de souffrance était la réponse à la pressante prière faite au temps de sa conversion, ainsi qu'il le raconta lui-même à Jeanne Molbech, sa fiancée :

Il y a environ quinze ans, alors que tu étais encore une fillette, j'ai passé des mois à demander à Dieu, dans des prières qui ressemblaient à de la tempête, qu'il me fît souffrir tout ce qu'un homme peut souffrir, pour que mes amis, mes frères et les âmes inconnues de moi qui vivaient dans les ténèbres fussent secourus, et je t'assure, mon amour, que j'ai été exaucé d'une manière terrible.

Tel fut l'héroïsme de Léon Bloy. Curieux, étonnant, déroutant beaucoup. Il resta jusqu'à la fin de sa vie le mendiant qui marchait, « en pleurant d'amour, sur les tapis d'or du Paradis ».

*
* *

Index Generalis 1935. 1 vol. de 2465 pages. Éditions Spes, Paris. Prix : 225 francs.

La 15e édition de cet ouvrage, dont l'éloge n'est plus à faire, vient de paraître. Elle donne 6000 Notices concernant les Universités et les Grandes Ecoles, les Observatoires astronomiques et Météorologiques, les Archives et les Bibliothèques, les Instituts scientifiques (Sciences physiques, Instituts Pasteur, Laboratoires d'Etats, etc.), les Académies et les Sociétés savantes du monde entier.

Le directeur de l'*Index Generalis* (Pr Dr de Montessus de Ballore, Sorbonne, Paris-Ve) désire que les professeurs appartenant à l'Enseignement supérieur et aux Grandes Ecoles, et les membres du Haut personnel des Observatoires, des Archives et Bibliothèques, des Instituts scientifiques, des Académies et des Sociétés savantes vérifient si les indications qui les concernent sont exactes et que les rectifications nécessaires lui soient envoyées d'urgence.

Les notices nouvelles sont accueillies avec plaisir. Les insertions sont gratuites; aucune obligation, autre que de rédiger les notices nouvelles *comme le sont* les notices existantes.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).